Freud

Zeitgemässes über Krieg und Tod

Freud

戰爭と死の精神分析

菊池榮一・石中象治訳

フロイド
精神分析大系
14

アルス刊

はしがき

ここに輯められた五つの論文中『文化の不安』(Das Unbehagen in der Kultur) は、Internationaler psychoanalytischer Verlag Wien 1930 の單行本初版によつて、飜譯したものであり『精神分析の一困難』(Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse) と『十七世紀の惡魔憑き神經症』(Eine Teufelsneurose im 17. Jahrh.) の二篇は、全集第十卷によつて飜譯したものである。更に、

『夢に於ける童話の要素』(Märchenstoffe in Träumen) と『戰爭と死の精神分析』(Zeitgemässes über Krieg und Tod) は、Sammlung Kleiner Schriften von Dr. Prof. Sigm. Freud vierte Folge 1918 中から文學士石中象治氏が飜譯されたものである。前者三篇は、浪速高等學校敎授正木正氏の御助力の下に、私が擔當した。

第一の論文『文化の不安』に就て言つてみたいことは、これは、フロイドによつて創(エルフィンデン)められた精神分析が執刀した最初の文化批判で、當然この新學說の適用からのみ期待される分析結果を多

く含んでゐることである。從來の文化批判は主として種々の史觀を通して觀念的に行はれる事が多かつたに反して、フロイドの精神分析は、文化を先づ生きた事實として分析の俎上にのせ、現代文化、文化人の不安の原因を、溯源的に究明しようとしてゐる。觀念的思惟を先づ排して、材料を直ちに分析せんとするこのやうな勞作には、最初から正しい方法を發見することは難事で、例へばこの論文に於ても、攻撃衝動を新たに說き起して從來の自己保存と子孫繁殖の二衝動分類說の修正を長々と試みるといふ場ちがひの論述をするなど、方法論的錯誤はあるが、この場ちがひの論述から却て攻撃衝動の材料を直接捉へることが出來、その他このやうな事實的に捉へられた材料からのリアリスティシュな强力の結果を讀者は認識する。(たとひこれらの箇々の結果が有機的に綜合されてゐなくても。)讀者は、現代文化の不安が、何物の結果であるか、箇々の事實に卽してぢかに識ることにならう。近來、辨證法神學が危機の切迫を稱揚するとき、フロイドの創見した惡魔を認識することは、現代の不安な文化狀態を正しく批判するために、必要なる一方法であらう。

昭和七年十二月

菊池榮一

目次

文化の不安

戰爭と死の精神分析

文化の不安

一

太洋的感情、所謂宗教性の根源

通例人々は間違つた尺度で計量し、權力と成功と富を自分の爲に得んと努力し、他人がこれを獲得した場合には感嘆し、人生の眞價は然し價値以下に評價してゐるといふ印象を、人は受けざるを得ない。然るに凡そこのやうな世間一般の判斷をなす場合には、人間界とその精神生活の燦然たる多種多樣さに就て考へることを、忘れるといふ危險がある。大衆の目標と理想に全然無關係な業蹟と特性にその人の偉大さが存在してゐるにも拘らず、なほ同時代の人々の尊敬を受けてゐる人は、極く少數である。この偉大な人々を認めてゐる人は實に少數であつて、大多數は、彼等に就て知る意志を全く持たないことは、容易にうなづかれることであらう。然しこの事實は、人間の思惟と行動との不一致と、それから大多數の人間の欲求の多種多種さによるものとして、

唯簡單に濟すことは出來ないであらう。

これらの傑れた人々の一人が、彼自身を手紙の中で私の友達と呼んでゐる。嘗て彼に、宗教を幻想として取扱つた拙著を贈呈したところが、彼の返答は次のやうに書かれてあつた。――自分はあなたの宗教に就ての判斷に全然同意してゐる。然し殘念に思つたことは、あなたが本來の宗教性の根源の眞價を認めるに吝であつたことである。この根源は特別の感情で、常に私の心につきまとうてゐるもので、又多くの他の人々によつても實證され、多數人に存在するものと豫想されていいものである。これは、私が『永遠性』（"Ewigkeit"）の感覺と名づけたい感情、何か限定されない、制限されないものについての、謂はば『太洋的なもの』（"Ozeanisches"）に就ての感情である。この感情は純主觀的事實であつて、信條ではない、個人の永生を保證する考へが、これに結びついてゐるのではなくて、宗教性のエネルギーの根源なのである。このエネルギーは、各派の敎會と宗敎組織によつて包含され、一定の運河を通して導かれて、遂には太洋に必ず併呑されて了ふものである。この太洋的感情を根柢としてのみ人は宗教的と呼ばれてよい。たとひすべての信仰と幻想を拒否するとしても。――と

嘗て幻想の魅惑を詩的に認めたことのある私の畏友のこの言葉は、私に少からず困難をもたらした。私自身は、この『太洋的』感情を私の裏(うち)に發見することは出來ない。本來諸種の感情を科學的に取扱ふことは、容易なことではない。唯その生理的徴候の記述を試みることが出來るだけである。これが可能でない場合には――この太洋的感情も亦このやうな性質を免れまいと懸念するのだが――この感情に最も早く聯想的に加はるところの表象內容に結びつくより他に途はない。もし私にして、友達のいふことを間違ひなく理解してゐるとするならば、彼の考へてゐることは、獨創的な稍アブノーマルな一詩人が、彼の作の主人公に自殺の前に慰藉として言はしめてゐる事――『この世から我々は決して墜ることは出來ない*』――と同じである。卽ち外界全體との解き難い結合、從屬の感情である。言ひ得べくんば、これは主知的見解の特徴をもつてゐるやうに、私には思はれる。勿論同種の領域に於けるその他の思考作用にも附きまとふ隨伴的感情の調子がないのではないが。私の人格には、このやうな感情の原始的性質を確認することは出來ない。だからと言つて他人に於けるこの感情の事實的現出を拒否する訣(わけ)ではない。唯問題となるのは、この感情が正しく解釋されてゐるかどうか、又それがすべての宗教的欲求の『源泉』("fons

"et origo"）として承認さるべきものかどうかといふことである。

＊ クリスチヤン・グラッベ作『ハンニバル』"Ga, aus der Welt werden wir nicht fallen. Wir sind einmal darin"）

自我感情

この問題の解答に決定的作用を與へるものを、私は何も持合はせてゐない。人間がはじめからそれを目指した直接の感情によつて、外界との聯關について識るべきであるといふイデーは、甚だ異樣に聞え、我々の心理學の組織には順應しにくいものであるから、かかる感情の精神分析的な、卽ち發生的溯源研究の試みが必要である。その時我々に役立つのは次の思想過程である。通例我々にとつては、我々の自己、我々の自我感情より確かなものはない。この自我は獨立的に、單位的に、すべての他のものに對して十分對立的なものとしてあらはれる。然しこの外觀は幻想であつて、自我は寧ろ裏（うら）に向つては明瞭な限界なく、我々がエス（Es）と名付け、自己が謂はばその正面（ファッサーデ）の役割をしてゐるところの無意識精神的なものに續いてゐるといふ事は、精神分析が

はじめて我々に教へたところである。自我のエスに對する關係に就ての多くの説明がなほ不足してゐるけれども。一方外に向つては、少くとも自我は明瞭な正確な限界線を主張してゐるやうに思はれる。唯ある狀態、勿論異常ではあるが病的とは決められない狀態にあつては、事情は違つてくる。戀愛の頂點に於ては、自我と客體間の限界は消滅する傾向がある。感官の證明に逆つて、愛人は自我(イヒ)と汝(ドユウ)は同體であることを主張し、本當にさうであるやうに振舞はうとしてゐる。生理機能によつて一時的に揚棄され得るものは、勿論また病的經過によつても阻害されることが出來なければならない。病理學は、自我の外界に對する限界が不確實であり、或はこの限界線の引かれ方が實際間違つてゐるといふ狀態を、無數に我々に教へてゐる。自己の身體の部分、なほ自己の精神生活の斷片、知覺、思想、感情が我々にとつて無關係のやうに見え、そして自我に屬さないものであるやうに見える場合、その他明らかに自我の裏に發生し、そして自我によつて承認さるべきものを、外界に歸せしめてゐる場合を。このやうに自我感情も亦錯亂に陷り、自我の限界は不變固定的ではない。

自我感情の發展――快感自我と現實自我

更に熟考した結果我々は次の事を知つた、成人の自我感情は初めからかくあつたのではなく、それ迄にある發展が成し遂げられなければならなかつたのである。この發展は概念的には追證されないが、理論的にかなりの蓋然性をもつて構成されることができる。* 即ち乳兒は、自己に起る諸感覺の根源としての外界から、自我を識別しない。彼は諸種の刺戟に應じて、徐々に自我を知る。彼に最も強い印象を與へるに違ひない事實は、多くの刺戟の根源（それの中に彼は後に彼の器官を認める）が常に彼に感覺を送るのに、他の根源は時々彼から引離され――就中最も望ましいものは母の乳房である――そしてそれを求めて泣き叫ぶといふ手段に訴へて、はじめて與へられるといふ事實である。かくして初めて彼の自我に『客體』（"Objekt"）が對立する、外界に存在し特別の行爲によつてはじめて現象となるものとして。自我を感覺群から分離させるために、かくて『外部』（"Draußen"）、外界を承認するために、より以上の刺戟を與へるものは、屢々様々の避くべからざる苦痛と不快の感覺である。これらの不快感覺を、絕對主權的快感原則が揚棄し

回避することを命ずる。かかる不快の根源となるべきすべてのものを自我から分離させ、外界に投げ棄て、無關係の脅迫的外界に對立する純粹な快感自我（Lust-Ich）を形成しようとする傾向が發生する。この原始的快感自我の限界は、經驗が豐かになるにつれて、修正を免れることができない。快感を與へるものとして人が放棄することを欲しない多くのものは、實に自我でなくて客體である。そして排除したいと思ふ多くの苦惱は、實に自我から離れ得ない、自我から由來したものである。感性活動の意志的統御と適當な筋肉活動によつて、內的なものと——自我に屬する——外的なもの——外界から出來する——とを識別する仕方を、人は知るやうになる。かくしてより以上の發展を支配すべき現實原則へ入る第一步を印する。確かにこの識別は、既に知覺された、又やがて來たらん不快感覺を防がうとする實踐的意志に役立つ。自我が、內部からの不快な刺戟を防ぐために、外部からの不快を防ぐ手段より外に、用ひる手段がないといふことは、重大な病的障碍の出發點となる。

(*) フエレンチ氏の自我の發展と自我感情に就ての數篇の著作、現實感の發展段階（一九一三年）及びヘーデルン氏の數篇の論文（一九二六、二七年）參照、なほ後述

第一次的自我感情の殘存

この様な仕方で自我は外界から分離する。より適切に言ふならば、初め自我はすべてを包含してゐる、後になつて自我は外界を分離させるのである。だから我々の今日の自我感情は、より包括的な——自我と外界のより密接な結合に相應しい一切を包括する——感情の殘餘にすぎない。この第一次的自我感情が、多數の人々の精神生活の中に程度の多少こそあれ含まれてゐることを假定してよいならば、この第一次的自我は、成人時代の、より狹く、より正確に限界を設けられた自我感情に、一種の對照として對立されるであらう。そして前者に相應する表象內容は、無制限なもの、一切との結合のそれであり、まさに私の友が『太洋的』感情と解釋をくだした表象內容である。第一次的のものから生れた第二次的のものと竝んで、第一次的のものが殘存することを、我々が承認することは正當であらうか。

精神界に於ける原始的なものの保存

確かに正當である、精神界及びその他の領域に於けるかかる出現は、周知のことである。動物界に於ては、最高發達をとげた種類は最下等種類から進化したものであるといふ承認を、我々はかたく信じてゐる。だが我々は簡單な生活形態を、今日もなほ生物間に發見する。大蜥蜴類は死滅し、哺乳類に席をゆづつた。然しこの種類の正當な代表者である鰐は、今日なほ我々の時代に生きてゐる。この類推はあまりかけ離れてゐるかもしれない、且又生き殘つてゐる下等動物は、今日のより發達した種類の正統の祖先であるとは限らない、といふ事情もある。中間の種類は、通常死滅して唯理論的再構成によつてのみ世間に知られてゐる。精神界に於ては、反之原始的なものが、それから生れ變つたものと竝んで、屢〻保存されてゐるのであるから、これを實例によつて證明するまでもない。大概の場合、これは發展分裂の結果である。ある態度、ある衝動興奮の量的一部分は變化せずに保存され、他の部分は更に發展を續けるのである。

一都市の過去の保存——實例としての都市羅馬

ここに於て我々は、精神的なものに於ける保存の、より一般的問題に觸れることにする。この

問題はこれ迄殆ど取扱れなかつたが、非常に魅力ある重大なものであるから、今はその場合でないにもかかはらず、しばらくこれに注意を向けたいと思ふ。我々にありがちな忘却は、記憶痕跡の破壞、かくて一つの滅却を意味するといふ事は、一つの誤謬であるとして克服されて以來、精神生活に於ては、一度形成されたものは決して滅ることなく、すべては何等かの方法で保存され、適當な事情、例へば十分逆行しきつてから再び現出する事ができるといふ正反對の承認を、我々はするやうになつた。この承認の內容なるものを、他の領域からの比較硏究によつて、闡明することにつとめよう。我々は實例として、永遠の都の發達を拾ひあげることにする。*

歷史家の敎へるところによれば、最古の羅馬は羅馬クワドラータで、パラチン丘上の籬をめぐらした一殖民地であつた。次に七つの丘の發達段階、各丘上の定住地の合併が續き、なほそれからセルビアンの城壁によつて圍まれた都市、さらにその後、共和政體及び前期帝政時代の變遷を經た後に、皇帝アウレリアヌスが城壁をめぐらした都市ができた。我々はこの都市の變遷を、更に追究しようとは思はない。そして歷史及び人文地理の完全な知識をもつてゐると考へていい一人の觀光客が、今日の羅馬に於て、これらの初期の發達段階について如何なるものを發見できる

かを、問題にしよう。アウレリアヌスの城壁が、僅かの破墻孔に至るまで、殆ど昔日のままであるのを、彼は見るであらう。若干の場所に於ては、セルビアン城壁の延長が、發掘によつて明るみに出されてゐるのを、見出すであらう。もし彼の知識が十分であるならば——今日の考古學以上であるならば——おそらく彼はこの城壁の全程と羅馬クワドラータの輪廓とを、現在の市街圖に描き込むことができるであらう。嘗てこの昔日の外廓の中を充してゐた建造物については、發見されるものは一つもないし、あつても僅かの遺蹟である。實際これらの建造物は最早存在しない。彼に共和國羅馬の最上の知識を與へる最後のものは、この時代の寺院と公共建造物の建つてゐた場所を、彼が規定し得るといふことに止まるであらう。現在これらの場所を占めてゐるものは、廢墟である、然し昔日の建造物のそれではなくて、火災や破壞で後世に再建築されたものの廢墟である。なほ特別に述べる必要があるまいと思ふが、すべてこのやうな古羅馬の殘骸は、ルネッサンス以來今日までの數世紀に亙る大都會の混亂への交錯としてあらはれてゐることである。古きものの多くは、必ずやこの都市の地下に、或は近代發掘事業にもふれずに、埋沒されてゐるであらう。これは、羅馬の如き歷史的都會に於て、我々に見出されるところの過去保存の樣

式である。

＊『劍橋古代史』第七卷、（一九二八年）『羅馬の建設』フー・ラスト著による

一 假定の空想的結果

さて、羅馬が人間の住むところではなく、同樣に十分保存された永い過去をもつ精神的のものである、といふ想像的假定をとることにする。然らば、この精神的なもののうちには、嘗て存在した如何なるものも滅亡せず、最後の發展段階と共に、すべての前期發展段階がなほ存在をつゞけてゐることになる。このことは、羅馬にとつては、パラチン丘上に王宮とセプティミウス・セベルスのセプティツオーニウムが昔ながらに天を摩し、エンゲルスブルクがその尖壁上に、ゴート族包圍に至るまで飾られてゐた美しい彫像をのせてゐることを、意味するであらう。だが更に、カフアレルリ宮殿の場所には、この建造物が取拂はれずに、なほカプトリンのユピテル寺院が立つてゐる。而もこの寺院が、帝政時代の羅馬人が見てゐた形をしてゐるばかりではなく、最古の形をなし、エトウルスク形式を示し粘土製の鬼瓦で飾られてゐる。現在コロシウムが立つて

ゐる場所で、我々は既になくなつたネロのアウレラドームを賞讃することができるであらう。パンテォンのある場所では、ハドリアンによつて我々に遺された今日のパンテオンのみならず、その同じ土地の上に又エム・アグリッパの建築を發見するであらう。又同一の土地の上に、マリア・ソプラ・ミネルバ教會と、その又上に古き寺院が立つことになる。その際、甲或は乙の眺望を得るためには、觀察者は、立脚地と觀察眼の方向を轉じさへすればよいことにならう。

この想像をこれ以上に敷衍することは、明らかに無意味である、最後には表象し得ない愚かしいものに衝當る。歷史的前後繼續關係を、あくまで空間的に叙述しようとすれば、いきほひただ空間中の竝列關係的叙述を俟たなければならなくなる、同一空間は二種の充塡に堪へない。それで我々の前述の試みは、閑人の遊戯であつたやうに考へられるが、唯一つこれを辯解し得ることは、精神生活の特性を直觀的叙述によつて把握することの困難なことを、我々に教示し得たことである。

諸種の反駁と他の比較

一つの反駁に對して、なほ我々の立場を示さなければならないであらう。反駁者は我々に訊ねて、こともあらうに一都市の過去を、これを精神的過去と比較するために、何故に選擇したか、過去保存の過程が精神生活にとつても亦妥當するためには、精神器官が損傷されず、組織が外傷或は炎傷をうけたことがなかつたといふ條件を必要とする、この病因と同等視される破壞作用は、然し如何なる都市に於ても見落されることはない、たとひそれが羅馬程に動搖のなかつた都市、倫敦のやうに嘗て敵に襲はれたことのなかつたやうな都市にしても。一都市の最も平和な發達すら建造物の破壞と補充を含んでゐる、それで都市はかかる精神的有機體との比較には初めから不適であると。

我々はこの反駁を避け、印象的な比較研究の對照效果を斷念して、動物體、人間體のやうなより精神器官と關係深い、比較目的に觀察眼を轉じよう。然しここに於ても我々は都市に於けると同じことを發見する。發達の前段階は、如何なる意味に於ても保存されず、それによつて材料を提供されたところの後期段階に於て消滅してゐる。胚は成人には追證されない、幼兒のもつてゐた胸腺は、青春期後には、結帶組織によつて補充されて最早存在しない。成人の貫狀骨中に、私

は小兒の骨の輪廓を描き込むことができるが、この骨そのものは伸長し、太くなり、最後の形態を得て消失してゐる。それで此處に、最後の形態と共に前段階が保存されることは、ただ精神的なるのに於てのみ可能であり、我々に此の現象を直觀させることは出來ないことであると、假に定めることにする。

　多分この假定は度を過ごしたものであらう。精神的なものに於ける過去は保存されることが可能で、破壞されるのは必然的なことではないと、主張することで我々は滿足すべきであらう。精神的なものに於ても亦多くの過去は――原則として、或は例外として――甚しく消失し、或は併呑されて如何なる過程によつても回復或は復活されないこともあり、或は保存は一般に好都合な條件に制約されることもあり得る。これは可能であるが、然しこれに就てはそれと認むべきものを我々は識らない。我々は敢へて過去の保存は、精神生活に於ては奇異の例外としてよりも、寧ろ原則であることを確保する。

太洋的感情の役割に就ての疑問

我々がかく迄徹底的に準備して、多數人に『太洋的』感情の存在することを承認し、かく迄心を傾けてこの感情を自我感情の前期段階にまで溯及した時、更に一つの問題が提起される、然らば此の感情は、宗教的欲求と見做されたいといふ要求をもつかと。

私には、この要求は切實なものではないと思はれる。一つの感情がエネルギーの根源たり得るのは、ただこれが強い欲求の表出である時だけである。宗教的欲求にとつては、小兒のいたいけなさとそれによつて覺醒される父への憧憬が、否認され難いやうである。殊にこの感情が小兒生活からの連續であるばかりではなく、運命の暴力に對する不安を通して持續されてゐるのであるから。父の保護への欲求程に強い欲求を、私は小兒時代から拾ひ擧げることができない。それで謂はば無制限のナルチスムスの囘復に努めてゐるやうな太洋的感情の役割は、論點の前面から追ひやられる。小兒のいたいけな感情に迄、私は宗教的態度の根源を明瞭な輪廓で追究することができる。なほ他のものが介在してゐるかも知れないが、今のところこれを霧が蔽ひかくしてゐる。

その他の關係

太洋的感情が、後には宗教への關係に入つた事を、私は想像することができる。これの思想內容である萬有との結合狀態は我々に快感を與へる、宗教的慰藉の最初の試みや、自我が外界からの脅迫として認識するところの危險を拒否するその他の道のやうに。この殆ど捕捉し難い大きなものを硏究することは、私には大變困難であるといふ告白を、私はくりかへす。私のもう一人の友（けしがたい知識慾によつて異常な實驗へかり立てられ、遂に全知の人となつた）が私に斷言したところによると、ヨーガ修行法に於て外界を絕緣し、注意力を身體機能に結びつけることにより、特別な呼吸の仕方によつて新しい感覺と一般感情を覺醒することが、事實可能である、そして彼は此等の感覺感情を、精神生活の太古の旣に積みかくされた狀態として解釋することを主張してゐる。彼はこれらの感情の中に、多くの神祕的靈智の、所謂生理學的基礎づけを觀察してゐる。夢中、恍惚といつたやうな精神生活の多くの變容に對する關係はここに於て明白となるかも知れない。然し私はシラーの『潛水夫』の言葉をもつて次のやうに叫ばずにはゐられない。

『その薔薇色の光のうちに呼吸するものに、悦びあれ』と。

二　凡人の宗教

私の著述『幻想の未來』に於ては、宗教感情の最深の源泉については殆ど論ぜず、むしろ凡人が宗教と解してゐるところのものに就て論じたのであつた。卽ち、一面に於ては宇宙の謎を羨望すべき完全さをもつて闡明し、他面に於ては注意深い神の攝理が彼の生活を配慮し、彼岸の存在に於てある約束を負擔することを保證する聖約と教義の體系に就て論じた。この神の攝理を凡人が表象し得るのは、唯大きく高められた父の人格に於てのみである。唯このやうな父のみが、人の子の諸欲求を識り、その願ひによつて心を柔らげ、懺悔のしるしによつて滿足されるのである。全民衆はかくも明らかに小兒病的でかくも非現實的であるのであつて、この人生解釋以上に大多數の人間が自分を高めることができないと考へてみると、我々の人道主義的志操が傷けられる程である。それ以上に我々を赤面させることは、かうした宗教が非持續的であることを洞察し

てゐなければならないやうな今日の人々の大部分が、なほ痛ましき退却の戰場に於てそれの斷片を防衞しようとしてゐる事實である。人は、宗敎の神を非人格的な影の如く抽象された原則によつて補充してゐる哲學者たちに、君は神の御名を虚しく呼んではいけない、と戒告を提出する爲に、寧ろ信仰者の群に投じたくなるかもしれない。この事を過去の數人の偉人たちがしたからとて、然し彼等の盾に我々が隱れることは許されない。彼等が何故このことをしたか我々は知つてゐる。

我々は凡人とそれの宗敎、即ちこの名稱を與へらるべき唯一のものとに論點を戻さう。この時に先づ我々を待つてゐるものは、我々の偉大な詩人にして賢人の有名な言葉である、それは宗敎の藝術と學術に對する關係に就て語つてゐる。即ち

「學術と藝術を有してゐるものは
又宗敎をもつ
前二者を有しないものは
宗敎をもつことだ*」

* ゲーテの（"Die Zahmen Xenien" IX）

人生の困難とその緩和

この言葉は宗教を人間の二つの最高の仕事に對立させ、他方に於てはこの二つの仕事が各々の生活價値に於て相互代理と相互補充のできることを主張してゐる。我々の意志が凡人の宗教を克服することにあるとしても、此の詩人の權威は我々に味方しないことは明らかである。我々はこの文章の評價に近づく爲に、特別の方法を試みよう。我々に課せられてゐる生命は、我々にとつてはあまりにも重荷である、あまりに多くの苦痛と幻滅と、解決し難い問題を持ちきたす。これに堪へる爲に我々は鎭痛劑を缺くことができない。（補助線の作圖（ヒルフスコンストゥルクチオーン）なくては駄目だ、とテオドール・フォンターネが言つてゐる）かかる鎭痛劑には三種擧げられるであらう。即ち我々をして不幸の評價を低下させる力強い轉向（Ablenkungen）、我々の不幸を減少する代償滿足（Ersatzbefriedigungen）、不幸に對して我々を無感覺にする魔醉劑（Rauschmittel）。かうしたものは必要缺くべからざるものである。*

ヴォルテールが目的とした轉向は、彼の『カンデイード』をして熟考の結果選擇せしめた庭作りであつた。學術的仕事も亦かかる轉向の一つである。藝術が提供するやうな代償滿足は現實に對する幻想である、だから想像が精神生活に於て主張してゐる役割によつて、少からず精神的効果をもつてゐる。魔醉劑は我々の肉體的なものに影響を及ぼして肉體の化學作用を變化する。宗敎の此等の中に於ける位置を指示することは簡單に行くことではない。更に評論した上でなければならないであらう。

＊ ヴイルヘルム・ブッシュは『敬虔なヘレーネ』で、同じ事を程度を下げて言つてゐる。『心配のある人は又リキユール酒を持つ』と。

人生の目的

人間生活の目的に就ての問題は幾度か提出されたが、嘗てなほ十分な解答を見出すことがなかつた、又凡そこの問題は、解決を一般的に認容するものでもあるまい。問題提出者の多くは次のやうに附言した。もし人生が何等の目的をもたないものとするならば、人生のすべての價値は自

分たちには失はれるであらうと。然しこんな脅迫文句はどうにもならない。寧ろ人はこの問題の取下げをする方が正當であるやうに思はれる。この問題の前提は、我々がその他多くのそれの發現を識つてゐるかの人間的不遜であるやうである。動物生活の目的について論議されることはない、但しそれのつとめが人間に役立つ場合は別だが、然しこの事とて據りどころのあることではない、といふのは多數の動物に就ては人はこれをどうすべきかを知らない——ただそれらを記述し、分類し、研究する以外には、——且又多數の種類の動物はこの取扱ひからさへ洩れてゐる、何となれば此等の動物は人間が觀察する前に既に生存し、死滅してゐるから。更て言ふが、人間の目的に就て解答し得るのは唯宗教だけである。人生目的のイデーは、宗教體系と存立滅亡を共にすると、決定して間違ひはなからう。

幸福への努力

我々はよりハンブルな問題、人間の態度によつて彼等の目的、彼等の意志として認められるものが如何なるものか、彼等が人から要求するもの、生存中到達しようとするものが如何なるもの

であるかといふ問題に論點を向けよう。この問題の解答として必ずや見出されるのは、彼等が幸福を求めて努力し、幸福にならうとし、それを持續しようとする事である。この努力は二つの方面、積極的目標と消極的目標をもつ、一面に於ては苦痛と不愉快のなからんことを欲し、他方面に於ては強い快感感情を體驗しようとしてゐる。狹義の『幸福』は後者にのみ限られる。この目標の二方面に準じて人間的活動は二方面へ發展する、彼等が此等の目標の前者或は後者を――主として或は絕對的に――實現しようとするかによつて。

苦惱の根源

人生目的の確立は、明らかに快感原則のプログラムである。この原則は精神機構の仕事を始めから支配し、それの人生目的への有用性には疑念の生ずるところがない、然しこのプログラムは、全世界、大宇宙と小宇宙とに抵觸する。これは凡そ實現不可能のプログラムで、宇宙の全機構はこれに抵抗し、言ひ得べくんば、人間の『幸福』への意志は『宇宙創造』のプランに含まれてゐないのである。最も嚴密な意味で幸福とよばれ得るものは、むしろ鬱積した諸欲求の突然の

満足から跳び出してくる、そしてその性質上ただ挿話的現象としてのみ可能である。快感原則によつて憧憬された狀態の繼續は、ただ生温（なまぬる）い快適感情を結果するに過ぎない。我々の精神機構はかかるものであつて、強く享樂し得るのはただその對比（コントラスト）で、狀態そのものは殆ど享樂し得ない。*

我々の幸福可能性は體質によつて既に制限される。寧ろ不幸を經驗する事は更に容易である。三方面から苦惱は脅かす、即ち衰滅と解體に規定されて苦痛と不安をさへ警告のシグナルとして缺くことの出來ない自己自身の肉體から、壓倒的な、無情な破壞力をもつて我々に對して暴威を振ふことのある外界から、そして最後には對人關係から。最後の根源から由來する苦惱を他の二つに比して一層苦痛に感じる、我々はこれを殆ど餘計な附加物として考へたがる、事實は他の根源から由來する苦惱より以上に運命的に避くべからざるものであるのに。

* ゲーテは戒告してゐる、『愉快な數日を持ちこたへる程難（ひづ）かしいことはない』と。勿論これは修飾的誇張であるかもしれないが。

處世法の種々の方法

この苦惱可能性の壓迫の下に人々がその幸福への欲求を輕減し、(實際又快感原則が、外界の影響によつて、より謙遜な現實原則へ變形するやうに)不幸を免かれ、苦惱に打克つたならば、それだけで自分を幸福なものとし、一般に苦惱囘避の問題が幸福獲得の問題を退却せしめるならば、それは不思議なことではない。この問題の解決を種々の方法で試み得る事が、熟考によつて敎へられる。かかる方法はそれぞれの處世法の流派によつて薦められて人間によつて行はれてゐる。すべての欲求の無制限の滿足は最も誘惑的生活方法として希望される、然しこの生活方法は享樂を神の裁きの前へ出すことで忽ちにして天罰を酬いられる。不快囘避を主要意志とするやうな他の方法は、不快の根源によつて各ミ區別され、その點により大きな注意が拂はれる。それで極端な方法と中庸の方法、一面的方法と同時に多方面に亙る方法が認められる。意欲された孤獨と隱遁生活は、人間關係からの苦惱に對する最も見易い豫防である。この方法で到達する幸福は明らかに安息のそれである。恐怖の根源たる外界に對しては唯何らかの囘避の方法によつてのみ

自己を守ることができる、もしこの問題の解決を自己一人の事とするならば。然し勿論よりよい他の方法がある。人間的共同生活の一員として我々が、學術によつて導かれた技術の力を借りて自然征服に進み、自然を人間意志に從へる方法である。その時には全人類と共同して全人類の幸福の爲に働く。最も興味ある苦惱豫防の方法は、自己の有機體へ影響效果を試みる事である。全苦惱は結局ただ感覺に過ぎない、この苦惱はこれを我々が感覺するところに於てのみ存在し、そして我々は唯有機體の或る器官によつてのみ感ずるのである。

中毒

かかる影響效果の最も野性的な然し最も有效な方法は化學作用、卽ち中毒である。現今この作用の機能を觀破してゐる人のあるとも思へないが、本來肉體に關係のない物質があつて、それが血液組織の中へ入りこむと、ぢかに快感を我々に與へ、而も我々の感覺生活の條件を變化し、不快な刺戟を受けることを出來なくすることは事實である。この兩效果は同時作用をするばかりではなく密接に聯關してゐる樣である。そして又我々の肉體の化學作用にも既に、同じ作用をなす

物質が存在してゐるに違ひない、といふのは少くとも我々は魔醉的狀態が成立する病狀、偏執狂(マーニエ)を識つてゐるから。なほ常態の精神生活も快感消失の難易の不定を示し、この不定は不快に對する感受性の亢進性と減退性とに平行する。精神過程の中毒方面が、學術的研究に顧みられてないことは遺憾である。幸福へのそして不幸回避への爭鬪に於ける魔醉劑の作用は、慈善行爲として甚だ高く評價され、個人並びに各國民はリビドー經濟に於けるそれの確乎たる地位を認容した。人は魔醉劑に、ただ直接の快感獲得のみならず渴望された外界からの獨立を負ふ。人が『憂を拂ふ玉箒』の助けで常に現實の壓迫を免れ、居ながらにしてよりよい感覺條件の避難所を發見できることは周知の事である。又正にこの魔醉劑のこの特性こそ危險と有害の條件となることは周知である。この魔醉劑は事情によつては、人間の運命をよりよくする爲に費やさるべき多量のエネルギーが、無効に歸すことに責任をもつ。

衝動支配――衝動支配による幸福喪失

我々の精神機構の構造は甚だ複雜であつて、なほ他のいくつかの影響效果をも認容する。衝動

もなる。かくてこの衝動興奮へある效果を與へて、苦惱のある一部から解放される事を望む人も出來てくる。かかる種類の苦惱防禦の仕方は凡そ感覺器官を犯すものではなく、欲求の內的根據を支配しようと努力するものである。これの極端な仕方は、東洋的處世法の敎へる、ヨーガ修行法が行ふやうに、衝動を根絕することである。これが成功した時は、人は他のすべての衝動を斷念し(生命を犧牲にし)、他の方法で再び安息の幸福を獲得するのである。これと同じ方法をただその目標をより手近において追求してゐるのは、衝動生活だけを支配しようとする場合である。主權的なものはその時には、現實原則に從ふ、より高い精神的綜審である。この時滿足への意志は決して斷念されるのではない、從屬的衝動の不滿足は、阻止されざる衝動の不滿足程に苦痛を感じさせないことによつて、苦惱に對するある防禦が達せられてゐるのである。然し此處には享樂可能性の低下がある。自我によつて抑制されない野性的な衝動、興奮、滿足の幸福感は、制禦された衝動滿足のそれと比較にならぬ程强いものである。邪な衝動の抑制し難きこと、凡そ禁制のものの刺戟の經濟的說明はここに見出される。

リビドー轉移と昇華

他の苦惱拒否の技術は、我々の精神機構が認容するリビドー轉移を利用する。これによつて我我の機能は大いに柔軟性を獲得する。ここで問題となることは、かかる種類の衝動目標を轉移して、外界からの拒否を豫め回避することである。衝動昇華（Sublimierung）はこれに役立つ。最も成功率の多いのは、精神的と知的仕事の根源からの快感獲得を十分に高めることの出來る場合である。かかる人には運命は殆ど傷害とならない。かかる種類の滿足、例へば創作、想像構成の具象化に於ける藝術家の喜び、問題の解決と眞理の認識に於ける自然科學者の喜び等は、ある特性を有してゐる、この特性を他日我々は形而上心理學的に叙述することにする。今は唯具體的に次のやうに述べておく、これらの滿足は『より纖細なより高尚なもの』(feiner und höher) であるが、その强度は野生的な第一次的衝動興奮の充足からのものと比較すれば抑壓されたもので、我々の肉體性を震駭する程ではない。この方法の弱點は、それが一般的には適用不可能で、ただ少數の人々にのみ用ひられるに過ぎないといふことに在る。この方法は特殊な、その效果量

の存在することは稀な禀質を前提としてゐる。この少數の人々にすら又完全な苦惱防禦を許すことなく、運命の矢によつて貫かれない甲冑を與へるものではない。自己自身の肉體が苦惱の根源である時には、この方法はその效果を拒否するのが常である。*

* 人間生活の關心方向を決定的に規定する特殊素質がないならば、通常の、何人にも出來る職業がその代りをすればよいと、ボルテールの賢明な忠告が薦めてゐる。リビドー經濟に對する職業の意義を、この簡單な概觀の範圍內で十分に評價することは、不可能のことである。他の如何なる處世術も、この勞働の强調程鞏固に、各個人を現實に結合させない。この勞働は少くとも彼を現實の一片に、人間共同團體に確實に順應させる。リビドー的構成要素（ナルチス的、攻擊的、エローテイシユの）の多量を、職業と、それに結びついた人間關係に轉移する可能性は、職業に一つの價値を附與した、この價値は社會生存の主張と辯護の必要性以上のものである。もし職業的活動が自由意志選擇のもので、かくて既定の性向や、持續された或は素質的に强められ衝動興奮を昇華によつて有用ならしめるならば、それは特別の滿足の媒介をなす。それにもかかはらず、勞働は幸福への道として、人々から殆ど尊重されてゐない。人は他の滿足可能性程には、これを求めない。大多數の人々はただ仕方なく勞働する。この人間の生來の仕事嫌ひに社

會問題的困難の起源が見出される。

想像滿足

既にかかる遣り方に於て、人が滿足を內的精神過程に求めて外界から獨立しようとする意志が明白となるならば、同じ特質が次の遣り方に於て一層强く現れてゐる。ここに於ては現實性との關係は、より一層弛緩し、滿足は幻想から獲得される。この幻想を人は幻想として認識し而もそれの現實回避性によつて享樂を妨げられない。この幻想が由來する領域は想像生活のそれである。現實感の發達が完成した時、これは明らかに現實試錬の諸要求を忌避して貫徹しがたい願望の滿足へ向けられた。先づこの想像滿足中には、創作的ならざる人に藝術家の媒介によつて與へられる藝術品の享樂がある。* 藝術の影響に對して感受性あるものは、これを快樂の根源と人生の慰藉としていくら高く評價してもなほ十分としない程である。然し藝術作品が我々の心を轉じてくれる輕い痲痺狀態では、人生の苦難からの一時的逃避を致すだけで、現實の不幸を忘れさす程强いものでない。

＊『精神的事件の二原則に就ての公式』("Formlierungen über diezwei Prinzipien des psychischer Geschehens")一九一一年(全集第六巻)『精神分析序論』("Vor lesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" XXIII(全集第七巻)參照

現實乘離――妄想形成

より力強いより根本的効果をもつてこの方法に先んずる別の遣り方がある。これは唯一の敵を現實に於て認め、現實をすべての苦惱の根源であるとし、もし人が何等かの意味で幸福である事を願ふならば、これと生活を共にする事はできず、一切の關係を絶たなければならないとするのである。隱者はこの世界に背を向け、これに係ることを欲しない。然し更に進んでこの世界を改造せんとし、これの代りに、堪へがたい特質が絶滅され、我々の願望にかなつた他の特質によつて補充される他の世界を建設せんとする人もある。絶望的叛逆をもつて幸福の爲にこの道をとる者にしても、成功する事は決してなからう、現實は彼にとつてはあまりに強過ぎる。彼は妄想實現に何等の救ひをも見出すことのない妄想家となる。然し、我々がすべて何等かの點で精神錯亂

者の振舞をし、自分に苦しい世界の一部を願望形成によつて修正し、この妄想を現實に嵌め込んでゐることが、認められる。大多數の人間が共通に妄想で現實を變更することに、幸福の確證と苦惱防禦を得ようと試みる場合は、特別の意義を主張する。このやうな『集團の妄想』として我我は宗敎を記さなければならない。この妄想の一部をなほ持つてゐる人は勿論これを自ら認識しない。

戀愛の幸福

人間が幸福を獲得し、苦惱を避けようと努力する方法の、以上の列擧が完全無缺であるとは勿論私は考へてゐない、又この材料が他の仕方で配列され得ることも知つてゐる。これ等の方法の一つを私は未だ擧げなかつた、それは言ひ落した爲ではない。他の關聯で私の硏究對象となると思ふからであつた。この處世術に就て言ひ忘れるなどと言ふことはあり得ないことである。それは特質的な諸特徵の注目すべき結合によつて顯著である。これは勿論運命からの獨立――かく名づけるのが最も適切であるが――を求めて努力し、この意志によつて滿足を內的精神過程へ移

し、上述のリビドー轉移性を利用するが、然し外界から回避するのではなく、寧ろそれの客體に執着し、それ等との感情關係から幸福を獲得する。同時に不快回避の所謂疲勞した諦念的目標で滿足するのではなく、寧ろ目もくれずにそれを素通りし、積極的幸福の充足に向ふ生來の情熱的努力を固持する。恐らくこの方法は、此の幸福充足目標に他の何れの方法よりも近づいてゐる事は事實であらう。私の指してゐるのは勿論かの、戀愛中心的にすべての滿足を、愛する事と愛される事から期待する生活方向である。このやうな精神的見解は我々に十分見易いものである。愛の現象形成の一つ、性慾的愛は我々に壓倒的快感感覺の最強の經驗を傳へた、それで我々の幸福への努力の典型を與へたのである。我々が幸福を、最初にそれに遭遇したその道で、追求することをやめないのは、最も自然なことである。この處世術の弱點は明白である、もしこの明白な弱點がなかつたとしたら、この幸福への道を他の道に變へることを思ひ立つものはなかつたらう。愛してゐる時程苦惱に對して防禦のうすいことはない、愛の對象を失つた時程賴りなく不幸であることはない。然し愛の幸福價値の上に基礎づけられた處世術は、これを以て言ひ盡されたのではない、これに就ては更に說明を要する。

美の享樂

上述の場合に聯關して最も興味ある場合を人は語ることができる。我々の感覺と判斷に訴へられるすべての美、即ち人間の形態と動作、自然の事物と風景、藝術的と學術的創作品の享樂のうちに、主として人生の幸福が求められる場合。人生目標に對するこの審美的見解は脅迫的苦惱に對しては殆ど防禦を提供しないが、多くのものの代償を與へることが出來る。美の利益は明瞭にされず、その文化的必然性は洞察されてゐないが、然し人は文化のうちに美を失ふことはできまい。審美學は美しきものが感じられる條件を檢討するが、美の性質と由來に就てはなほ解明することが出來なかつた、審美學の無力は聲のみ高くして內容貧弱な言葉の浪費によつて蔽はれてゐるのが常である。殘念なことに、精神分析も亦最も言ふべき事を知らないのは、美に就てである。唯一つ、性感覺にそれの起源を求められる事が確實であるやうに思はれる。それは目標を阻止された（zielgehemmt）興奮の典型的實例であらう。『美』と『魅力（ライツ）』は本來性的容體の特性である。生殖器そのものは、それの外觀が興奮的であるにかかはらず、殆ど決して美と判斷されな

いが、反之美の特質が或る第二次的性徴に附着してゐるらしく思はれることは注目すべきことである。

幸福への努力の不滿足性――處世法

この說明の不十分を顧みず、私はこれ迄の檢討に聯關して敍述する事を許して貰ふ事にする。快感原則が我々に强要する幸福のためのプログラムは、充足されることはないが、人が幸福を充足に近づけようとする努力を斷念しようとはしない――否できない――それに至る種々樣々な方法を人はとることが出來る、目標の積極的內容、卽ち快感獲得か或は消極的內容、卽ち不快回避かを先づ以て選ぶ。如何なる方法をもつても、我々が欲求する總てを獲得する事ができない。幸福が可能性として認識されるかの制約された意味の幸福は、各個人のリビドー經濟の問題であつて、萬人に適する共通の忠告はない。各人はいかなる特殊形式で幸福となり得るかを、自分で穿鑿しなければならぬ。彼の選んだ所に方法を示す爲には、種々な因數が主張される。問題は彼が外界から期待すべき如何程の現實的滿足をもち、如何なる程度に外界から獨立すべく素質づけら

れてゐるか、最後に又この世界を彼の願望のままに變化するために如何程の力を自信してゐるかといふ事である。此等外的諸關係の外に裁決權をもつものは各個人の精神的素質である。專らエローティシュな人間は他人との感情關係を先頭に立てるであらうし、先づ自足的なナルチス型の人は自分の內的精神過程のうちに本質的滿足を求め、實行家は自分の力を試みることの出來る外界を見すてることをしまい。これらの類型の中間型にとつては彼の天賦の種類と衝動昇華の可能量が、興味を何處へ移すべきかといふ事に對して、規定を與へるであらう。極端な決定は、主として選擇された處世術の不十分さが隨伴する危險に、その人を陷れることによつて罰せられる。目先の利く商人が彼の全資本を一つの場所に固定することを避けると同じく、恐らく處世法も亦すべての滿足を唯一の努力から期待する事を忠告しないであらう。効果は常に確實なものではなく、多くの楔機の結合に依存し、恐らく外界に機能を適應せしめてこれを快感獲得のために利用する精神的素質に最も多く依存してゐる。特に思はしくない衝動配列をもつて生れ、後に仕事をする爲には欠くことの出來ないリビドー構成の改造と新配列を正規に仕遂げなかつた人は、外的狀態から幸福を獲得することを困難に感ずるであらう、殊に困難な問題に當面したときには。少

くとも彼に代償滿足を約束する最後の處世術として彼に提供されるものは、旣に靑年時代に於て終了した神經症への再逃避である。やがて晩年になつて幸福への努力の水泡に歸した事を知る人は、せめても慢性中毒の快感獲得のうちに慰めを發見し、或は絕望的反抗を試みて精神症となるかである。

宗教による幸福獲得とその失敗

宗教は幸福獲得と苦惱防禦の方法を萬人に劃一的に强要する故に、選擇と適應作用を侵害する。宗教の技術は生活價値を低下させ、現實世界の形像を妄想的に歪めることに存してゐる。この事は智能の侮蔑を豫想する。智能の代償としての宗教効果は、精神的小兒性を壓倒的に固定させて集團妄想に嵌め込むことによつて、多數人をして各個人の神經症に罹らせない事にある。然し殆どそれだけである。前述の如く成功可能の幸福に達する道は澤山あるが、確實にそこに達する道は皆無である。宗教と雖も又その約束を果すことは出來ない。もし信者が神の『神祕な忠告』(Gottes "unerforschlicher Ratschlutz„) に就て語るべく遂に餘儀なくされる時には、それを以

て苦惱の中の最後の慰籍の可能性と、快感根源としては唯無條件な屈從のみが、彼に殘されてゐることを告白してゐるのである。そしてもし初めからこの屈從を潔しとしてゐたならば、恐らく彼はこれ迄の廻り道をしなくて濟んだであらうに。

三

苦惱根源としての文化

これまでの幸福についての我々の檢討は、殆ど一般に知られてゐることを敎へたに過ぎなかつた。然したとひこの檢討を、幸福となる事が、人間にとつて、何故このやうに困難であるかといふ問題と結びつけるとしても、新しき見聞ができるかもしれないといふ期待はより大きくならないやうに思はれる。この問題の觧答を我々は旣に與へておいた。卽ち、苦惱が由來する三根源——自然の强壓、我々自身の肉體の老衰、それから人間相互の、家庭、國家、社會に於ける關係を規定する機構の不十分さ——を示した時に。前二者に就ては我々の判斷は直ちに確定する、この判斷によつて苦惱根源の承認と避くべからざるものへの降服が我々に强要される。自然を完全に我々が支配することは決してなからう。この自然の一片である我々の有機體さへ常にうつろひ易

く、適應と成功を制限された構成體で終るであらう。この認識から我々に痲痺作用がおこらないで、却つてこれは我々の活動に方向を指示する。我々はすべての苦惱を揚棄することはできないけれども、なほ多くのものを揚棄し、その他のものを緩和することができる、このことに就て數千年の經驗が我々に確信を與へた。第三の卽ち社會的苦惱根源に對する我々の態度は前二者に對するとは相違する。我々はこの根源を凡そ是認しようとしない、我々自身によつて作られた社會機構が、何故我々にとつて保護と慈惠であり得ないかを洞察することができない。勿論、この種の苦惱豫防こそいかに困難であるかをよく考量する時には、この場合も亦征服しがたき自然の一片、この度は我々自身の制禦しがたき精神的性質の一片が、その陰に隱れてゐるのではなからうかといふ疑惑が目覺める。

この可能性を硏究する途中に於て、我々は一つの主張に遭遇する。この主張は實に驚愕すべきものであるから、しばらくこれに就て檢討しよう。彼等の言を聞くに、我々の不幸の大部分の責任を所謂我々の文化が負うてゐる、もし我々が文化を揚棄し原始狀態への復歸の方法を發見するならば、より幸福であらうと。我々はこの主張を驚愕すべきものとよんだ、何故となれば――文

化概念を如何に規定しようとも——苦惱根源に對する我々の防禦手段はすべてこの文化に屬してゐることは確かなことであるから。

文化敵對性の歴史上の諸楔機

如何なる道を辿つて、かくも多くの人たちがこの奇異な文化敵對の見地に到達したのであらうか。私は考へる、當時の文化に就ての永い間の深い不滿が、一定の歴史的機會に際してこの偏見を生む土臺を作つたのであると。此等の機會の最近のものと、その前のものを私は認識出來るやうに思ふ。勿論これらの機會の前後聯關を十分に遠く遡及できる程、私は博學ではないが、既に基督敎が邪宗に對して勝利をしめた時、このやうな文化史的因數が與へられたに違ひない。これは基督敎の敎訓によつて完成された地上生活の侮蔑に關係深いものであつた。次の機會が生じたのは、發見航海の進歩につれて、原始民族や原始國民と接するに至つた時であつた。歐羅巴人はこれらの民族の風俗習慣の不十分な觀察と誤解から、彼等は、文化の上で優越してゐる自分達訪問者には到達する事の出來ない樣な簡單な、要求の少くない幸福な生活を營んでゐると思つた。

この種の多くの判斷を、その後の見聞は訂正した。多くの場合、自然の寛大さと大きな欲求滿足に歸せらるべき生活の容易さを、錯綜した文化要求のないことに歸せしめてきた事は間違ひである。最近の機會は特によく知られてゐることである。この機會が出現したのは、文化人の僅少なる幸福を葬らうとした神經症の機制を人が知るやうになつたときである。人間が神經症となる原因は、社會が文化理想への奉仕の名に於て、人間に課する拒否の一定量に堪へる事ができないからであることを發見し、そしてこの事から、幸福可能性への復歸を意味づけるのは、この幸福への要求が揚棄され、甚しく低下する時であると結論した。

工業技術の進歩とそれの幸福價値の贊否

なほ續いて幻滅といふ楔機がくる。近代に於て、人間は自然科學とその技術的應用に異常な進歩を仕遂げ、それの自然征服を嘗ては表象し得なかつた方法で確保した。この進歩の個々のことは一般に周知のことで、ここに枚擧する迄もあるまい。この成功を人間は誇つてゐる、そしてそれは當然のことである。然し空間と時間のこの新しく獲得された支配、諸自然力の征服、數十年

來の憧憬の充足、生活から期待される快感滿足は、人間を高めることなく、人間をその感覺のままに幸福にしなかつた事に人は氣づいた。この確信から、自然を支配する力は人間幸福の唯一條件ではなく又文化努力の唯一目標ではないといふ結論を引出し、そこから工業技術の進歩の我々の幸福經濟に對する無價値を結論することを以て、滿足しなければならなかつた。人は次のやうに反駁するかも知れない——若し私が數百キロメートル離れてゐる私の子供の聲を隨意に聞くことができるならば、友達が上陸してすぐ彼が困難な長途の旅行に成功したことを聞くことが出來るならば、それは積極的快感獲得、幸福感の判然たる增加ではなからうか。小兒の致命的病氣と姙婦の傳染危險率の低下、文化人の平均年齡を著しく增すことが醫術に成功したことは、無意義なことであらうか。かかる恩惠（我々が科學と工學技術の進歩を侮蔑するこの時代に負うてゐる）のなほ多くを我々は列擧することが出來ると。——然しこれと同時に厭世觀的批判の聲が聞かれ、かかる滿足の大部分はある逸話で押賣りされてゐるあの『やすつぽい滿足』（jenes "billige Vergnügen"）の典型に倣つたものである、と警告する。人がこの享樂をうけるのは、寒い夜、片方の素足を蒲團から出して再び引込める時である。もし遠距離を征服する鐵道がなかつた

ならば、子供は決して故郷を棄てはしなかつたらうし、子供の聲を聞くために電話を使用しなかつたらう。もし太洋上に航海設備がなかつたならば、友達は航海を企てなかつたらうし、私は彼のための心配を鎭めるために電報を用ひなかつたらう。もし小兒の高い死亡率が極端な産兒制限を我々に強要し、その結果全體として我々は、衞生學の屆かなかつた時代以上多く子供を養育せず、結婚の性生活を困難な條件で營み、そして恩惠的な自然陶汰を前以て阻止することになつたならば、死亡率の防止は何の役に立つことがあらうか。もし我々が死亡を解放者として歡迎できる程生活が困難で、喜びが乏しく、惱みが多いならば、長命は遂に何の意味あることであらうかと。

文化とは何ぞや

我々が今日の文化に快感を感じてゐないことは確かであるやうであるが、昔の人々が今よりも幸福を感じてゐたかどうか、又どの程度により幸福であつたか、どれだけ彼等の文化條件がそれに關與してゐたかに就て判斷することは困難である。不幸を客觀的に把握し、卽ち樣々の要求と

感受性をもつてゐる我々を、昔の文化條件に移して、その昔の條件のうちに我々の幸福と不幸感覺の楔機を發見しようとする性向を、常に我々は持つてゐる、この觀察方法は一見客觀的であるやうだが、(何となれば主觀的多様さを度外視するから)然し我々が想像し得る最も主觀的なものである。何となればこれは自己の精神組織を他の精神組織の代りに嵌めこむからである。とにかく幸福は全然主觀的なものである。我々はある境遇、例へば古代の大撓船を漕がせられる奴隷の、三十年戰爭時代の農民の、神聖宗教裁判犧牲者の、迫害を虞れ乍ら期待するユダヤ人の境遇を想像して、驚愕はするであらうが、かかる人々に我々の感情を移入すること、生來の痴鈍と無感覺の亢進、期待する氣持、及び快、不快の感覺に對する感受性を麻痺せしめる野性的な或は繊細な仕方を惹起したところの變化を推量することは、實際我々には不可能である。なほ又極端な苦惱可能性の場合には、一定の苦惱防禦の用意が精神的に活動するであらう。問題のこの方面を更に追究することは、私には無効であるやうに思はれる。

今はそれの幸福價値が疑問とされる文化の本質に就て考慮することが適當な時である。この本質を數言で表現する公式を要求することは、我々が檢討からある結果を得た後でなければ出來な

いことであらう。だから我々は、『文化』といふ言葉が、我々の生活を動物的祖先から隔て、二つの目的、即ち自然に對する人間の保護と、人間相互關係の統制に役立つ仕事と設備の總和を表示すると、繰返し言ふことで滿足する。* 更に理解を進めるために、我々は文化の特質を、それが人間共同生活に如何にあらはれてゐるかを個々のものに就て拾ひあつめてみよう。その際我々は、(文化といふやうな)抽象的言語の表現と相容れないやうな種々の內面的見解をも參酌することにして、この言語の慣用法或は所謂言語感に斷然手引きされることにしよう。

* 『幻想の未來』一九二七年、參照

火の統禦と身體器官としての道具

初めは容易である、即ち人間に役立つすべての活動と價値を、我々は文化的として承認する。何となればこれ等のものは人間に對して土地を有用ならしめ、自然の暴力から人間を保護する等のことをするからである。文化的なるもののこの方面に關しては、確かに疑問の餘地は殆どない、遠く過去に溯つて考へてみるならば、最初の文化的行動は種々なる道具の使用、火の統禦、

住居の建築であつた。此等のうち火の統禦は異常な前例のない仕事として顯著である、*他の二行動については我々はそれへの刺戟を容易に推量することの出來る道程を經たものであつて、人間は更にこの道程を追究した。すべての道具をもつて人間は自分の器官――運動器官と感覺器官――を完全にし、或はそれの仕事を束縛する制限を取除いた。モートルには人間に巨大な力を自由に取扱はしめ、自分の筋肉のやうに隨意の方向に送ることを得せしめ、船や飛行機をつくり、その結果水も空氣も人間の運動を最早妨げることが出來なくなつた。眼鏡で眼の缺陷を補正し、望遠鏡で遠距離をながめ、顯微鏡で網膜の構造によつて標示される視覺の限界を征服する。寫眞で瞬間的視覺印象を確保する道具を造り出した、蓄音機のレコードは同樣瞬間的な音響印象に對して同功績をなすもの、この二つは結局人間に與へられた回想力と記憶力の物質化である。電話の助けによつてお噺さへも到達し得ないと考へるであらう遠距離から聞くことができる。文書は本來遠隔の人の言語であり、住居は人間が安全に愉快を感じた最初の、恐らくはなほ引續き憧憬した住家、卽ち母體の代償である。

* 精神分析的材料は、不完全で十分明瞭ではないが、少くとも一つの――空想的に聞えるかも知れな

いが――推量を、この人間的大事業の起源に就て下すことができる。原始人が火に當面した時、小便してこれを消すことに、火に對する小兒的快感を滿足する習慣があつたらしく思はれる。舌狀をなして高く天をつく火焔を、男根として原始的に解釋したことは、現在傳へられてゐる傳說によつて、確かであるらしい。小便をして火を消すこと――これを後世の物語にでてくるリリプトに於けるガリバーやラブレーのガルガントゥアのやうな小兒性的巨人も眞似てゐる――は、かくて男性との性行爲、同性爭鬪に於ける男性の性活力(ポテンツ)の享樂の如きものであつた。最初にこの快感を斷念し、火を大切にした人は、これを運んで自分の用に供した。彼が彼自身の性的興奮の火を抑制したことによつて、彼は火の自然力を統禦(ツエーメン)した。この大きな文化的征服は、かくて衝動斷念の報酬であつた。更に、人は家庭の爐に捕へられた火の番人に妻を賴んだらしい、何となれば女の解剖的構造は、このやうな快感誘惑に逆はぬやうに出來てゐるから。又注目すべきことは、精神分析的見聞が、名譽心、火、尿色情(ハルンエロティーク)の關聯を證明してゐることである。

お噺的願望の實現

最初人間が弱少な動物として出現し、更に再び同種の各個體にいたいけなき乳兒——oh inch of nature! ——として踏出さなければならないところのこの地上に、彼が科學と技術によつて打立てたところのものは、お噺めかしく聞えるばかりではなく、すべての——否大概の——お噺的願望の直接的實現である。このすべての所有を文化獲得として要求することは許される。昔から人間は自ら全知全能の理想表象をつくり、これを神々のうちに具體化した。自らの願望に到達し得ないやうに見える——或は禁斷の——ものをすべて神々に歸せしめた。だからこれらの神々は文化理想であつたと言つてよからう。今や人間はこの理想到達に接近し、殆ど自ら神となつて了つた。勿論理想を達するとは唯一般人間判斷によつて平生さう言はれてゐる樣にであつて、本當に完全とは言へない。二三のものは全然不完全ではあるし、その他のものは中途半端である。人間は謂はば一種の僞神（Prothesengott）となつたのだ。彼がすべての補助機關をつけた時はまさに大仕掛（グロースアールテイヒ）である。然しこの補助機關は人間と密着してゐるのではなくて、時には大いに彼の煩ひとなる。然し人間はこの發展が、まさに西暦一九三〇年をもつて終つたのではないといふことで、自ら慰めることは出來る。今後なほ新しく、おそらく現在想像出來ない大進歩を、この

文化方面にもたらし、神への近似を更に高めるであらう。然し我々の討究關心から言ふと、今日の人間が、神への近似に於てもなほ幸福を感じてゐないことに就て、どうしても忘れるわけにはゆかない。

土地の支配——美の要求——清潔と秩序の要求

我々は一地方の文化の高さを、その地方のすべてがよく手入が出來て合目的に配慮され、人間による土地の利用と自然力に對する人間の保護に役立ち、かくて簡約すれば土地が人間に有益である事を發見する場合に、これを承認する。かかる地方に於ては、氾濫の恐れある河はその流域が整理され、水の乏しい時には運河によつて灌漑される。土地は注意深く耕作され、土地に適する草木がよく繁り、地下の鑛物は勤勉に發掘されて、我々の要求する道具に加工される。交通機關は豐富に安全で、危險な野獸は根絶され、家畜に馴らされた動物の飼育が繁榮してゐる。然し我々は文化になほ他の要求をおき、そして注目すべき事には、この要求も亦その地方に於て實現されたいと希望する。恰も最初に提起した要求を否定するかの如く、もし人間の配慮が全く無益

なむしろ無用な物に向けられてゐるのを見るならば、例へば或る都市に於て娯樂場と遊歩場として必要な公園が、又花壇をもつてゐるとか、或は住居の窓が花鉢で飾られてゐるならば、又これを文化的として歡迎する。我々がやがて氣がつく事は、無用（それの價値づけを我々は文化から期待してゐる）が美であるといふことである。文化人が美を、自然のうちに見出される美を尊敬し、そして手工業に能ふ限り諸種の對象に於て美をつくり出すことを、我々は要求してゐる。我我の文化への要求はこれをもつて盡されない。なほ清潔と秩序のしるしを見ることを望む。もし我々が、沙翁のストラトフオードの家の入口の前に汚物が高く堆（つ）まれてあると讀むならば、沙翁時代の英國の地方都市の文化を高いとは思はない。もし又ウイーンの森の通路に投棄てられた紙が散らばつてゐるのを見る時は不快を感じ『野蠻（バルバーリシュ）』（文化的の對蹠）と叱責する。種類を問はず不潔はすべて文化と不調和であるやうに思はれる。人間の身體にまでこの清潔への要求が延長し、ソレーニ王の身體が惡臭を放つのが常であつたと聞いて我々は驚愕し、ナポレオンが朝の化粧に用ひたちつぽけな洗面器をイソラの別荘で見るときには頭を振る。實際石鹼の使用を直接文化の尺度とする人があつても驚かない。清潔と同じ關係を人間の仕事に對して持つ秩序も同樣

である。清潔は自然から期待することは許されないが、秩序の方はむしろ自然からひそかに求められる。天文上の大きな合法則性の觀察は、人間に秩序の模範を與へるのみならず、秩序を人間生活中に入れる最初の據り所を與へたのであつた。秩序は一種の反覆强制で、一回の仕事で、ある事が何處で、何時如何なる方法でなさるべきかを決定してくれるもので、これと同様の場合には、人は躊躇と動搖をしなくてすむのである。秩序の有益な事は否定することは出來ない。空間と時間の最上の利用を可能ならしめると同時に人間の精神力を保護する。人間の行動に於ける秩序が、初めから、そして何の無理なく實現される事を、人は當然の如く期待してゐる。そしてこれと反對に人間の仕事上の怠慢と不規則と不確實への性來の傾向を裏がきし、非常に骨の折れる教育をしなければ、天文上の模範に倣ふやうにならないといふ事實に驚くのは、人情の常であらう。

美、清潔、それから秩序は、文化要求のうちに特別の地位を占めてゐる事は明らかである。これらが自然力の征服及びなほ後に我々が知らなければならないその他の要求と同程度に生活に重大であると主張する人はなからうが、然しこれを第二義的としてないがしろにすることは何人も

欲しないところであらう。文化が唯利益のみを考慮してゐないことを、我々が文化關心のうちに見落す事を欲しない美の實例が、既に示してゐる。秩序の利益は全く明瞭である。清潔に於て我我が考慮しなければならないことは、それが衛生上からも要求されることである、そしてこの關聯は、科學的病氣豫防時代以前にも亦人間に知られてゐたことを、我々は推量出來る。然しその利益だけでは、清潔への我々の努力の所以が說明しつくされない、なほ他のこともはたらいてゐるに違ひない。

高い精神活動の評價

高い精神活動、知的、學術的竝びに藝術的仕事、即ち人間生活の諸々のイデーに與へられる指導的役割の評價と擁護として、我々は文化の特質を最もよく示すことができる。このイデーのうちで上座を占めるものは、宗敎組織である。それの錯雜した構成を私は他のところで闡明することを試みた。この宗敎組織と竝んで、哲學的思辨と最後に人間の理想形成とよばれ得る、即ち各個人、國民、全人類の最上の完全性に就ての表象、それからこの表象の根柢の上に人間がおくと

ころの要求がある。これらの創造は相互無關係のものではなく切實に織交ぜられてゐるといふ事實が、それらの說明竝びに心理學的轉用を困難ならしめる。すべての人間活動の衝動は、二つの交流する目標、即ち利益と快感獲得を目指す努力であることが一般に承認されるならば、ここに引用された文化の發現をも上の努力と考へなければならない、たとひこれらの努力が唯學術的及び藝術的活動を目指してゐるとしても。然し他の强烈な低い人間欲求も亦、上述のおそらく少數の人々にのみ發達してゐるやうな高い欲求に準じてゐることは疑ひないことである。而して又これら宗敎的、哲學的組織の個々のものに就ての價値判斷によつて、人は迷はされることは要らない。兎に角これらの組織の存在、特にそれの支配が、文化最高狀態を意味してゐることを、人は承認しなければならない、これらの組織のうちに人が人間精神の最高の仕事を求めてゐるとしても、或はこれらを錯誤として嘆くとしても。

權利と暴力

最後のたしかに重大な文化の特質として我々が評價しなければならないことは、人間の相互關

係、人間を隣人として、扶助力として、他人の性慾客體として、家族或は國家の一員としてゐる社會關係が、如何に規定されてゐるかである。この場合特に困難なことは、先づ虚心坦懷に自己を一定の文化要求から解放して、凡そ文化的なものは何かを把握することである。おそらく人は次の說明からはじめる、文化要素はこの社會關係を規定する最初の試みと共に生ずると。このやうな試みが生じなかつたならば、この社會關係は各個人の自由意志のままになるであらう。即ち肉體的により强大な人が、彼の關心と衝動の意味からこの關係を決定するであらう。この事情は、强大な人が更により强大な人を發見するとしても、變らない。人間の共同生活は、多數が共存する時にはじめて可能となる。この多數は各個人よりも强大で、各個人に對抗する共同團體をつくる。この共同生活の權力は、今や『暴力』（"rohe Gewalt"）として罰せられる個人の權力に、『法定權利』（"Recht"）として對立する。個人權力の共同團體權力による代償は、決定的な文化的步みである。その本質は、共同團體の各員がその滿足可能性を制限されるところに、存してゐる。然してかかる制限は、單なる各個人の識るところではなかつたのである。最も直接の文化的要求はかくて正義の要求、即ち一旦存在した法規は再び個人によつて破棄されないといふ保證であ

る。これを以て直ちにかかる權利の倫理的價値について決定することは出來ない。文化發展のより以上の道程は、この權利がもはや小さな共同團體——血族、住民、民族——の意志發展ではないところに向つて、努力してゐるやうに見える、この小さな共同團體と、他のより包括的な團體との關係は再び暴力的個人との關係と同じである。最後の結果は一つの權利でなければならない、この權利に向つてすべての人——少くとも共同生活能力者が——彼等の衝動犧牲によつて貢獻し、そしてその權力は何人をも——再び同樣に共同生活無能力者を例外として——暴力の犧牲たらしめない。

正義と個人の自由

個人の自由は文化財ではない。この自由の最も大きかつたのは文化以前であつた。勿論當時に於ては、各個人がこれを防衛することは殆どできなかつたから、大概無價値であつたが。文化發展によつて個人の自由は制限をうけ、そして正義(グレッヒチイヒカイト)は、この制限が何人にも免れないことを要求する。人間共同團體に於て自由への慾望としてうごいてゐるものは、不正への反抗であり、

また文化のより以上の發展に好都合に文化と協調することである。が然し自由への慾望はまた、文化に拘束されなかつた性來の人格性の殘餘からも由來し、文化敵對性となることがある。自由慾はかくて文化の一定形式及び要求に、或は文化一般に反對の傾向をとる。人間が何等かの影響によつて彼の性質を白蟻の性質に變ぜしめ得るとは思へないが、個人的自由の要求を集團の意志に抗して防衛する事は確かであらう。人間性の爭闘の大部分は、合目的な、卽ち、この個人的要求と集團要求との間の幸福をもたらす、調和を見出さうとする問題の周圍に停滯する。この調和が文化の一定形式によつて達せられるか、或はこの爭闘が和解出來ないものであるかどうかは、人間性の運命問題の一つである。

文化發展の過程

我々が普通一般の感覺から、人間生活の如何なる特質が文化的とよばれるかに關して語つたことによつて文化全像の明瞭な印象を得た。確かに今迄のところでは、一般的に既知のもの以外には、知ることは出來なかつた。その際我々は努めて、文化は完成と同意義であるとか、人間に顯

著な完全性への道程であると考へる先入見に左袒しないやうにした。今や他の方向へ通ずるやうに見える一つの解釋が、我々に近づいてくる。文化發展は人間性の上を走る獨自の過程として出現し、そのいくつかは親しみ易く我々を惹きつける。この過程の特徵を、それが周知の衝動素質の上に加へる變化によつて知る。然し又この衝動素質の滿足は我々の生活の經濟問題である。これらの衝動の二三のものはやがて消滅し、それに代つて我々が個人の性格特徵として述べるものが現れる。この過程の最も著しい實例を我々は青年の肛門色情（Analerotik）に我々は發見した。排泄機能や、その器官と排泄物に對する青年の興味は、成人すると共に一方於ては、節制、秩序及び清潔に對する感覺として知られてゐるやうな性格の一群に變化し、この性格の特性はそれ自身價値多く喜ばしきもので、著しい優勢に迄に進むことがあり、他方に於ては肛門的性格（Analcharakter）と稱するものを結果する。この過程が如何なるものであるか、我々の知るところではないが、この解釋の正當さについては疑問はない。*

* 『性格と肛門色情』一九〇八年（全集第五卷）、エ・ジョンズ氏（E. Jones）等の數篇の論文參照

さて我々は、秩序と清潔が、重大な文化要求であることを發見した。たとひそれの生活に對する必然性が判然せず、享樂の源泉としての資格も判然しないけれども。先づこの點に於て、文化過程と各個人のリビドー發展との近似が、我々の注意を惹かなければならなかつた。他の（性格特徴に代らない）衝動はそれの滿足條件を轉移し、他の道へ移すやうに仕向けられる。大概の場合この事は、我々に熟知された（衝動目標の）昇華（Sublimierung）と同一結果になる。（その他、この昇華と區別される場合もあるが。）衝動昇華は文化發展の特に著しい特徴であつて、より高い精神活動、科學的、藝術的、イデォロギーギシュな活動と同程度に重大な役割を、文化生活で營むことを可能にする。もし人が第一印象に從ふならば、昇華は一般に文化によつて强制された衝動の運命であると、試みに言はなければならない。然しこのことに就ては尙熟考することが至當である。第三に（これは最も重大なことであるが）如何なる程度に文化が衝動斷念の上に築きあげられてゐるか、如何なる程度で文化は力强い衝動の不滿足（壓迫、排除或はその他のも

の?)を前提とするかが概觀できないことである。この『文化拒絶』("Kulturversagung")が人間の社會關係の廣汎な領域を支配してゐて、我々が旣に知つてゐる如くこの文化拒絶は人間の敵對性の原因で、これに抵抗して、すべての文化が鬪はなければならない。この文化拒絶は又我々の科學的仕事に困難な要求を提出するであらう。このことに就て我々は多くの闡明を與へなければならない。如何にして人がある衝動から滿足を奪ひ去ることを可能にするかを、理解することは困難である。この衝動斷念は全く危險である。もし人が經濟的にそれの補ひをしないならば、人は本當に精神錯亂になる覺悟をきめなければならない。

しかし如何なる價値を、特別の過程として又個人の正規の成育に比較さるべき、文化發展の解釋が要求し得るかを知らうとするならば、我々は明らかに別の問題にとりかからなければならない。そして如何なる影響に文化發展がその根源を負うてゐるか、如何にして文化發展が起つたか、何によつてその過程が規定されたかといふ問題を我々は提起しなければならない。

四　文化發達史

この課題は大き過ぎるやうである。解決は殆ど絶望といつてもいい位である。ここでは、私が推量することが出來る僅かのことを述べることにしよう。

原始人が地上の運命を勞働によつて改善することが——文字通り——彼の手中にあることを發見した後には、他人が彼と共力し或は彼に反對の勞働をなすかどうかは、無關心のことではあり得なくなつた。彼と共同生活することが利益であつたところの他人は、彼に對して共力者たるの價値を獲得した。なほこれより先かの類人猿時代に於て、家族を作る習性をもつてゐた、家族の各員はおそらく彼の最初の補助者であつた。この家族の成立は、生殖滿足の欲求が、突然或る人の許を訪れて又出立した後は消息の絕えた來客の如くにあらはれるのではなくて、繼續宿泊人と

して一定の個人の許に定着した事と、相關聯したことが推量できる。かくて男は、女或はより一般的に言ふならば性的客體を我が許に留めておく動機を得た。女はそのいたけなき子供達から離れることを欲しなかつたので、子供の利益の爲に、又自分より強い男の許に留まらなければならなかつた。*

* 性慾過程の有機的週期性は勿論保存されてゐるが、それの精神的性慾刺戟への影響は之に反して早くから衰へた。この變化は、それによつて月經過程が男性の精神に影響した嗅覺の退歩と、最も早く相關聯した。嗅覺の役割は視覺刺戟によつて受け繼がれた、これは、中斷的嗅覺刺戟と異り、間斷なき效果を持續することができた。既に克服された前期發展段階を禁止するものとしてのこの『有機的排除』から、月經のタブーは由來したものである。その他の動因はすべて第二次的性質のものであらう。(C. O. Daly著、『印度神話と去勢コンプレクス』("Hindumythologie und Kastrationskomplex") イマゴー誌、第八巻、一九二七年、參照)この過程は他のレベルに於て、即ち追越された前文化期の神々がデーモンとなる場合に於ても、繰返される。嗅覺刺戟の退歩は、一方に於ては、人間が大地を離れた事、即ち直立歩行の決心をした事の結果でもあるらしい、今やこれまで隱れてゐた生殖器が明るみに出され、そして保護を必

要とし、かくて羞恥心を惹起すに至つた。かくて人間の直立歩行は運命的な文化過程の先頭に立つものであらう。文化連鎖はここから始まり、嗅覺の退歩と前期の遮斷を經て、視覺刺戟の優勢、生殖器の露出、更に性慾刺戟の持續性、家族の樹立、かくて人間文化の入口に通ずる。これは單なる理論的思辨に過ぎないが、人間に近い動物の生活關係の正確な再檢査に價する程、十分重大なことである。

又、衞生上の見地に追加的辯護を發見し、既にこの洞察以前に述べられたところの、清潔への文化努力に於ても、一つの社會的機構は見逃されない。清潔への刺戟は、感覺に不快とされた排泄物を除去せんとする衝動から生れる。子供部屋の事情は之と異る事を、我々は知つてゐる。排泄物は子供に於ては何らの嫌惡を惹起しない、彼の身體から分離した一部として寧ろ彼に價値あるものである。敎育はここに於て特に熱心に、前期發展段階を急ぎ過ごさせるべく努力し、排泄物を無價値な、不快な、嫌惡すべき、排斥すべきものだと思ひこませる。かかる價値轉倒は、この身體から分離した物質が、その强い臭氣の爲に排斥さるべきものとされた時、直ちに可能のものとなつた。かくて排泄物は、人間が大地から立上つた後に嗅覺刺戟に與へられた運命を、共に忍ばなければならなくなつた。肛門色情はかくてはじめから『有機的排除』を受ける、そしてこの排除から文化への道が開拓されたのである。肛門色情を更に變化させる社會的因數は、すべての發展進歩にも拘らず、人間にとつて自分自身の排泄物の臭氣が殆ど嫌惡すべきものでな

く、ただ他人の排泄物だけがさうであるといふ事實によつて實證される。不潔な人、即ち自分の排泄物を隱さない人は、かくて他人を侮辱し、他人に顧慮を拂はない人である。この事は最も猛烈な、最も廣く慣習となつてゐる侮辱な意味してゐる。人間が動物界に於ける彼の最も忠實な友（犬）の名を惡口の言葉として用ひることは、合點しがたいことであると思はれるが、犬が二つの特性、即ち、排泄物を嫌惡しない臭氣ある動物であることと、彼の性慾機能を恥としないことによつて、人間の侮蔑を引きうけることを考へてみれば、當然のことであらう。

エロスとアナンケ

この原始的家族には、文化の本質的特質がまだ存在せず、家長と父の獨裁は無制限であつた。『トーテムとタブー』に於て私が試みたことは、この家族から、兄弟結束（ブリューダーブュンデ）の形式に於ける共同生活の次の段階へと、達した道程を示すことであつた。父を殺戮した時、息子たちは兄弟結束の强さを識つた。* トーテム的文化は、新しき狀態の維持の爲に課せられなければならなかつた制限に基いてゐる。タブーの掟は最初の『法（レヒト）』であつた。人間の共同生活は二つの基礎を、即ち外的

壓迫が强ひた勞働への强制と愛の力（男性の方からは女性に於ける性的客體、女性の方からは彼女の分身である子供たちを自分の側から離すことを欲しなかつた）によつて基礎づけられた。エロスと現實の强迫（アナンケ）**は人間文化の兩親となつた。最初の文化效果は、大多數の人間が共同生活をすることが出來たことであつた。そして上述の大きな二つの力が共に作用した故に、其後の發展が圓滑に行はれることを、人は期待したであらう。卽ちよりよく外界を支配するために、又共同生活によつて包括された人間の數をますために。この文化がその當事者に幸福以外の效果を、如何にして及ぼすことがあると思はれようか。

* 一二〇頁參照

** ゲーテの Urworte Orphisch 參照

再び戀愛の幸福に就て

然らば文化障礙が何處から由來するか、これを檢討するに先立ち、文化基礎としての愛を承認することによつて、論點を轉じて前の敍述の缺陷を補ふことにしたいと思ふ。前述したことは、

性的戀愛が人間に最も强い滿足の體驗を與へ、すべての幸福の典型を與へるものであるといふ經驗は、生活の幸福滿足を更に性的關係の範圍に求め、性的愛を生活中心におくことは、見易き事でなければならないといふことであつた。更に續けて言つたことは、人はこの道で最も危險なる方法で、外界の一片卽ち選ばれた愛の客體に自己を依存せしめ、そしてもしこの客體によつて輕蔑され、或は不貞とか死亡によつてこれを失ふならば、最も强い苦惱をなめるといふことであつた。それですべての時代の賢者たちはこの生活方法を强く戒めた。勿論それによつて彼は多數の人の子たちに對する彼の牽引力を失はなかつた。

アシジの聖フランツの愛

少數の人々には彼等の素質によつて、幸福を矢張り愛の道に發見することが出來たが、然し同時に愛の作用を大いに精神化する必要があつた。この人々は主要價値を、愛される事から愛すことへ移すことによつて、客體の同意から獨立し又その愛を個々の客體ではなく、すべての人間に同程度に向けることによつて、自己を客體の喪失に對して保護する、彼等はその衝動を性的目標

から目標を阻止されたzielgehemmt感激に移すことによつて性的愛の幻滅と動搖を避ける。かくして彼等が成立せしめたもの、卽ち安定を失ふことなき憐ツエルトリヒ情の感覺の狀態は、それの根源である劇しく動搖する性的愛とは最早外的には類似しない。アシジの聖フランチスクスは、內的幸福感の爲のかかる愛の利用に、最も成功した人であらう。我々が快感原則充足の一技術として認識するところのものは、屢々宗教と關係づけられた、この二つの關係はおそらく自己と客體間の又客體相互間の識別が無視されるかの無限境に於て結ばれるかもしれない。倫理的考察（それの動機のより深い考察は後述で明瞭となる）は、この樣な一般的人間愛及び世界愛への準備に於て、人がそれへ自己を高めようとする最高の態度を見ようとする、かかる考察に對して二つの重大な注意をすることを、早速であるが遠慮するわけにゆかない。相手を選擇しない愛は、客體に不正をなすことによつて、それ自身の價値の一部を失ふやうに思はれる。更に又すべての人間は必ずしも愛すべき價値がないといふことを。

家族を成立せしめたかの愛は、それが直接の性的滿足を斷念しないといふ根本特色、竝びにその變容に於ては目標を阻止された憐情（Zärtlichkeit）として文化に効果を再び及ぼす。以上の二つの形式に於てかの愛はその作用を續け、より多數の人間を相結合させる、而も勞働協同制の利害關係が結合させる以上に強く。『愛』（"Liebe"）といふ言葉が不注意に適用されるのは、發生的に理由のある事である。人は生殖的要求の根柢の上に家族を成立せしめた男女間の關係を愛と名づける。然し又家族に於ける親子、兄弟姉妹間の積極的感情を、我々がこの關係を目標を阻止された愛、即ち憐情として記述しなければならないにも拘らず、愛と名づける。目標を阻止された愛も本來は感性的愛であつて、人間の無意識に於てはなほ依然としてさうである。兩種の、即ち感性的愛と目標を阻止された愛は家族の上に瀰漫してゐて、新しい結合をこれ迄無關係のものに打ちたてる。性的愛は新しき家族形成に通じ、目標を阻止された愛は『友情』に通ずる。この友情は性的愛の多くの制限、たとへばその獨專性をもつてゐない故に、文化的に重大なものとなる。然し愛の文化に對する關係は、その發展過程に於てその明瞭さを失ふ。一方に於て愛は文化關心に矛盾し、他方に於て文化は愛をおびやかして敏感な制限を加へる。

愛と社會との對立

この分裂は避け難いやうに見える。この分裂根據は直ぐには認識されぬ。先づこの分裂が發現するのは、家族と、各個人が屬してゐるより大きな共同團體との爭闘としてである。人を大きな統一に劃一することは、重要な文化努力であることを、我々は既に推定した。然し家族は各人を放免しようとしない。家族各員間の關係が緊密であればある程、彼等は他人から離れようとし、より大きな生活圈へ入ることが困難となる。發生的により古い、小兒時代にのみ成立する共同生活方法は、後代に獲得された文化的共同生活方法によつて、分解されることを拒んでゐるのである。家族から離れることは、各青年にとつては一つの課題となる、であるからこの課題の解決を補助するに、社會は屢〻青春期と社會採用の儀式をもつてする。このことはすべての精神的な否その根柢に於ては有機的發達に依存する困難な問題であるといふ印象を人は受ける。

愛を制限する文化的傾向

更に又女性が文化の流れに反對する、そしてその臆病な控目な影響を展開する、かかる女性は、實に初めは愛の要求によつて文化の基礎を置いたものであつたのである。女性は家族と性的生活の關心を代表し、文化活動は愈〻男性の關心事となり、いよいよ困難な使命を男性に課し、衝動昇華を强要するのである。この衝動昇華には女性は殆ど長じてゐない。人間の處置し得るエネルギー量は無限でないのであるから、リビドーの合目的分配によつて彼の使命を解決しなければならない。文化目的の爲に費やすものを、彼は大抵女性との性的生活から奪ふ。男性が絕えず同性と一緒に暮し、男性關係に依存してゐることは、而も夫としての、父としての使命に彼を無關係にさせる。かくして女性は文化要求によつて、背後に押込まれ、文化に對して敵對的關係に進む。

我々の文化に於ける性慾制限

文化の側から明らかに看取されるのは性的生活制限へのこの傾向と、それから文化圏擴大への他の傾向である。最初の文化段階であるトーテミスムスの文化がすでに純潔（inzestuös）の客

體選擇の掟をもたらして、おそらくは時代の經過に於て人間の愛の生活が受けた最も苛酷な破壞をもたらした。タブーと法律と習俗はより以上の制限が設けて、男性並びに女性を拘束する。勿論文化の總てはこの點に於て同一の歩みをしない。社會の經濟機構は殘餘の性的自由の程度を許す。すでに我々の知つてゐる如く、文化は同時に經濟的必然性に從ふ。何となれば、文化は性慾から文化自らが消費するところの大量の精神的エネルギーを、奪はなければならないから。この際文化の性慾に對する態度は、恰もある民族或は住民の一階級の如きもので、他の階級を自らの酷使に隷屬せしめる。壓迫された者達の勃興に對する心配は、より嚴格な監視の掟を作らせる。かかる發展の頂上を示すものに、我々の西歐文化がある。文化はかくて少年の性的生活の發現を監視することに汲々たることが、心理的に全く明らかにされる。實際もし少年時代に豫備的訓練をしないならば、成人の性慾の抑制は期すべくもない。唯更に進めて、文化社會がこの容易に追證し得る著しい少年の性的現象を否認することは、如何なる仕方をもつても是認されない。成人の客體選擇は異性に制限され、大抵の非性愛的滿足は倒錯として禁ずる。この掟にしめされる、すべての人への同種の性的生活の要求は、先天的或は後天的の性的素質に於ける異種類性を無視

し、かなり多數の人間に性的享樂を拒み、そして重大な不正の源泉となる。この制約的掟の効果は、常態的な體質的障礙のない人々の性的興味を、そつくりそのまま開かれた運河に注ぎ込むことである。然し輕蔑されずにすんだ異性愛、性的愛も更に合法と一夫一婦の結婚の制限によつて侵される。今日の文化が明らかに認めさせることは、文化が唯一人の男性の、一人の女性に對する一度の解けがたい結合の上にのみ性的關係を認容せんとし、性慾を獨立の快感根源として欲せず、そして今迄のところでは、人間の增加のかけがへのない源泉としてのみ認容しようとしてゐることである。

性慾機能の傷害

これは確かに極端な制限である。このことが實行出來ないものとして、而も單時間だけでも實行出來ないものと證明されたことは、周知のことである。唯虛弱者のみが性解放に入ることができ、より强壯な者は、後述する代償附き條件でのみよくし得る。文化社會はその掟によつて追求しなければならないところの多くの反則を、默認しなければならなくなつた。實際人はわきみち

にそれて、次のことを承認してはならない。かかる文化的見地は必ずしもその目的を達し得ないのであるから凡そ無害であるなどと。文化人の性的生活は實に著しく害され、かくて丁度我々の歯や髮が器官として退歩してゐるやうに、退歩の狀態にある機能である如き印象を與へる。[*]恐らく性的生活の意義が、幸福感覺の源泉として、かくて我々の人生目的の遂行に於て退歩したと承認することは正しいことであらう。これはひとり文化の壓迫ばかりではなく、我々に完全な滿足を拒み、我々を他の道に向はしめるものが、機能の本質にあることを認識できるやうに人は屢々考へる。それは誤謬であるらしいが、決定は困難である。[**]

* ジョン・ガルスウオーシー、今日世間の稱讃を受けてゐる英國作家の詩作のうち、『林檎の木』("appletree")といふ小篇をずつと以前に賞揚したことがある。これは、今日の文化人の生活に於ては二人の人の子の單純な自然な愛の生れる餘地がないことを、切實に描き出してゐる。

** 上述の推量を支持する爲に、次の註を附ける。人間は兩性の動物である。各個體は二種の對稱的半分の融合に相應する、多くの研究者の見解によれば、その一半は純男性的で他の一半は純女性的である。同樣各半分も又元來雌雄兩性であつたとも見られる。性は生物學的事實である。これは精神生活にとつて

甚だ重大であるが、心理學的に捕捉することは困難である。我々は通常次のやうに言ふ、各人は男性並びに女性の衝動興奮、欲求、特性を示すが、男性と女性の性格を例示することができるものは、解剖學であつて心理學ではない。心理學にとつては、性的對立は衰へて能動と受動との對立になる。その際我々は躊躇することなく能動を男性と、受動を女性と結合させるが、これは動物界に於て例外なく實證される事ではない。兩性説はなほ甚だ不明瞭であつて、これが衝動説と何等結合を見出さないことを、精神分析に於ける大きな障礙として我々は認めなければならない。たとひこのやうな事情にあるが、各個人が彼の性慾生活に於て男性並びに女性の願望を滿足せしめようとしてゐることを、事實として承認するならば、これらの諸要求は同一客體によつて充足されず、(これらを分離し各興奮をそれに相應しい特別の道へ導くことが出來ない時には)相互阻害し合ふかもしれないといふ可能事實をもあらかじめ受入れることになる。更に困難な問題を生むのは、エローテイシュな關係に、それに特有なサデイス的構成要素の外に、直接の攻撃性向の一定量が加はるといふ事である。愛の客體はこの複雜した事情を、必ずしもかの農夫の妻(彼女の夫が一週間以來彼女を打たなくなつたから、もう彼女を愛さないのだと歎く)程に、深い理解と寛容をもつて迎へないであらう。

一方に於ては、六六頁の註の詳論と結びつく推量は、極端にまで進み、人間の直立歩行と嗅覺の價値低

下と共に、肛門色情のみならず性慾一般が、有機的排除の犧牲となる危險におかされ、その結果性的機能は、これ以上に基礎づけることの出來ない抵抗努力によつて附隨され、この努力は全部的滿足を妨害し、性慾目標から排斥されて昇華し、リビドー轉移をなす。私は、Beulerが（『性的抵抗』"Der Sexualwiderstand" 精神分析的、精神病理學的研究年報　第五卷一九一三年）嘗て、性慾生活に對するかかる生來の拒否的態度の存在を證明した事を、知つてゐる。『糞尿の間に生れた』（"inter urinas et faeces nascimur"）といふ事實を、總ての神經症患者及び健康者の多くが嫌惡する。生殖器はまた、多數人に堪へがたい、性交を避けしめる程强い程嗅感覺を生む。かくて、文化と共に進む性的排除の最深の根源として、人間の直立歩行と共に獲得された新しき生活形式を、前期動物的生存に對して擁護する有機的防禦が生じた。これは科學研究の結果であるが、屢〻叫ばれた凡俗の先入見と不思議に符合する。然しこれは今のところでは、不確實な、科學によつてなほ鞏固にされない可能的事實である。我々が又忘れてならないことは、嗅覺刺戟の否定しがたき價値低下にも拘らず、强烈な我々に嫌な生殖器の臭氣を性慾興奮劑として尊重し、それを斷念しようとしない國民が、歐羅巴に存在することである。（Iwan Bloch の "Umfrage" 誌上の民俗學的調査錄（die folkloristischen Erhebungen） Triedrich S. Krautz の "Anthropophyteia" 年報の數卷に掲載の『性生活に於ける嗅覺に就て』（"über den Geruchsium in der vita sexualis"）參照）

五

リビドーの隋性

精神分析的仕事が我々に敎へたことは、この性的生活の拒絶が、いはゆる神經症患者には堪へられないといふことであつた。その症狀に於て彼等の作り出す代償滿足は、それ自體惱みであり、或は彼等の周圍と社會に對する關係を困難ならしめることによつて、惱みの根源となる。後者は容易に理解できるが、前者は我々に一つの新しい謎を課す。文化は然し性的滿足以外のことになほ他の犧牲を要求する。

相愛狀態

我々は文化發展の困難を一般發展の困難と解釋し、リビドーがその舊（もと）の位置を新しい位置に換

へて棄てる事を拒否する隋性に還元した。これと略同じことが言へるのは、文化と性慾との間の對立の根源を、性的愛が兩人間の關係で第三者は餘計な邪魔者であるのに、文化はより多數の人間の間の關係に存してゐるといふ事實に認める場合である。愛情關係の最頂點に於ては、周圍に對する關係は少しも存在しない、愛し合ふ二人だけで十分幸福であるためには、共通の子供さへ必要としない。如何なる場合に於ても愛(エロス)がこれ程明瞭にその核心を、即ち多數のものから一つのものを創り出さうとする意志を表す場合がない、然し諺で言はれてゐるやうに愛(エロス)が兩人間の相愛に於てこのことを到達した時には、愛はこれを越えて出ようとはしない。

障礙的因數の推量

文化的共同生活が、それ自身に於てリビドー的に滿足し、更に勞働と利害の相互協同の規範によつて結びつけられてゐる對(つゐ)個體（Doppelindividuen）から成立してゐると、從來人々が表象したことは、無理のないことである。かかる場合に於ては文化が性慾からエネルギーを奪ひとることは必要のないことであらう。然しこの望ましき狀態は現在存在しないし、又嘗つて存在した

こともなかつた。現實が我々に示してゐることは、文化は從來成立した結合に滿足せず、共同生活の各員をも性的に相互相結合せんとし、この爲にすべての手段を利用して各員の間の强い同一化を圖るためにすべての道を好都合にし、共同團體の規範を友情關係によつて强める爲に、目標を阻止されたリビドーを大いに提供してゐることである。この意志を遂行するためには、どうしても性的生活の拘束は避け難い。然しこの道へ文化を馳り立てて性慾に對する敵對性を基礎づける必然性への洞察が我々に欠けてゐる。我々によつてなほ發見されぬ一つの障礙的因數がここで問題とならなければならぬ。

隣人愛の命令

ここで追究の痕跡を我々に示すものは、文化社會のいはゆる理想要求の一つである。この要求の言ふところは、汝は隣人を汝自身の如く愛さなければならないと。これは確かに世界的に有名なことばで、これを最も誇らしき要求として提示してゐる基督敎より古いものではあるが、大して古いものではない。神話時代には、この命令は人の知るところではなかつた。我々は恰もこの

要求を初めて耳にしたかのやうに、素朴な心構へを此の要求に對してとらう。その時には驚愕と奇異の感じを抑へることが出來まい。何故に我々は、この命令に從はなければならないか、それは何の役に立つか、とも角如何なる方法でこれをなすべきか、如何にしてそれは可能であるか。さて、私の愛は理なくしてこれをすて得ない程、私にとつて價値の多いものである。この愛は私に課するに、犧牲をもつて遂行する用意をしなければならない義務をもつてする。もし私が他人を愛するならば、その他人は何等かの仕方でそれにふさはしいものでなければならない。(他人が私にもたらし得る利益に就て、同樣に性的客體としての可能な意義に就ては不問に附す、この二種の關係は隣人愛の掟にとつては問題とならない。)ある他人が重大な點において私に相似してゐて、彼自身のうちに私が私自身を愛することができるならば、彼は私の隣人愛に相應しい、又人格に就ての私の理想を彼のうちに愛する程彼が私より完全である場合も亦さうである。彼がもし私の友達の息子であるならば愛さなければならない、といふのは友達の苦痛は私の苦痛であり、私はその苦痛を分たなければならないであらうから。然しもし彼が未知の人で、彼自身の價値によつても又私の感情生活に對する意義によつても私を惹きつけることができないならば、彼を愛

することは私に困難となる。これを以て私は不正をなすことになる、といふのは私の愛は、すべての私の同胞によつて、特權として評價されてゐるから、もし私が未知の人を私の同胞の位置におくならば、それは同胞に對して不正である。然しもし私が未知の人を、而も彼が昆蟲、蚯蚓、毒蛇と同じくこの地球の一存在であるといふ單なる理由から、愛さなければならないならば、彼の上に落ちる私の愛は極く少量しかなくなるであらうし、又理性判斷によつて正當とされるだけの自己愛の量を、私自身に保留することは、不可能となららう。この隣人愛の實行が理性的として薦められ得ないとすれば、抑〻この嚴肅な掟は何の爲になることか。

隣人は愛に價しない

より詳細に觀察を進める時、私はより以上の困難を發見する。この未知の人は一般的に愛すべきものでないばかりではなく、(私は正直に打明けて言はなければならない)彼は私の敵對性而も私の憎惡を求めてゐる。彼は私に對して殆ど愛を感じてゐないやうに見えるし、私に少しの顧慮も拂つてゐない。彼の利益になる事ならば彼は私を傷ける事に躊躇しない、同時に又彼の利益

の最上が、私に加へた傷礙の量に相應するかどうかを自ら問ふことさへしない。實際には、このことから必ずしも利益をもたなくてもいいのである。これを以てある快感を滿足させることができさへすれば、私を嘲笑し、侮蔑し、誹謗し、彼の權力を私に示す事を、何とも思つてゐない。彼がより安心を感じ、私がより無力であればある程、私に對するこの態度を彼から期待しなければならない。もし彼の態度がこれと異り、未知の私に顧慮と寛大さを示すならば、私がかの掟なくても、彼と同じやうに報恩する用意をしてゐる。實際もしかの大きな掟が、隣人が汝を愛する如くに隣人を愛せよ、と書かれてあるならば、私は反對しない。更に一層捕捉しがたい、なほ一層劇しい反抗を私に植付ける第二の掟がある。それは汝の敵を愛せよといふのである。もし私の熟考にして正しかつたならば、これを隣人愛の掟よりより強い要求として斥けることは間違ひである。それは結局は同一である。*

＊　偉大な詩人は、固く禁制された心理學的眞理を少くとも冗談の形で表現することを敢へてする。かくてハインリヒ・ハイネは次のやうに告白する、『私は最も平和な志操をもつてゐる、私の願望は、愼ましやかな小屋、茅葺きの屋根、然しよきパン、よき食事、牛乳とバターは非常に新鮮なもの、窓の前には

花、入口の前には數本の美しい樹木、もし神樣が私を全部的に幸福にして下さるのでしたら、この樹木に六七人の敵が絞殺されてぶらさがつてゐるのを、見る喜びを與へて欲しい。この光景に感動して私は、彼等が一生の間私に加へた不正を、死ぬ前に許してあげよう――實際人は彼の敵を許さなければならない、然しそれは彼等が絞殺されてから後のことである』(Heine: Gedanken und Einfälle)

汝の敵を愛せよといふ命令

今や一つの尊嚴な聲から、次の警告を聞くやうに私は思ふ、隣人は愛すべきものではなくむしろ敵だからこそ、彼を汝の如くに愛さなければならないと。それでこれは『不合理である故にこれを信ず』("Credo quia absurdum") と同樣の揚合であることがわかる。

隣人が、彼自身の如く私を愛せよ、と私から要求された時、彼は必ずや私と同じ返答をなし、そして同じ根據をもつて私の願ひを拒否するであらう。私は、その根據の客觀的正當さが、私のと違ふことを願ふものであるが、彼の方もこのことを願つてゐるであらう。とに角人間の態度には差別がある。これを倫理は『善』と『惡』に分類するが、それの條件性を無視してゐる。この

否定し難い差異がなくならない限り、高い倫理的要求の追求は文化意志の障礙を意味する。何となれば、文化は惡の存在に直接割増(プレーミエン)を設けてゐるから。この場合人は、佛蘭西國會に於て死刑について論議された時起つた一事件に就て回想せずにゐられない。一演說者が死刑廢棄の爲に情熱的に辯護し嵐の如き喝采を得た時、その廣間から一つの聲が聞えて次のやうな言葉で半疊を入れた、『その君達は暗殺をはじめる人たちだ』と。("Que messieurs les assassins commencent!")

Homo homini lupus 攻擊衝動

人間は攻擊された時にだけ自己防衛する、愛を必要とする溫順なものではなくて、攻擊的傾向の多量は衝動素質の一つに數へられなければならないことは、すべての裏に潛む現實である。これは人の否認したいと思ふところであるけれども。それで隣人は救助者と性的客體であるばかりではなく、他人への攻擊性を滿足し、代償するところなく隣人の勞働力を利用し、同意をまたずに隣人を性的に利用し、隣人の所有物を奪ひ、彼をいやしめ、彼に苦痛を與へ、虐殺しようとす

る誘惑となる。人間は人間に對して狼である。(Homo homini lupus) 人生と歴史のすべての經驗を經た人にしてこの命題を否認する勇氣をもつ人があらうか。この殘酷な攻擊は、通例ある挑戰を豫言し、或はそれの目標がより溫順な手段で達せられる他の意志に仕へる。その他好都合にもこの殘酷な攻擊を沮む精神的作用が消失する場合に於ては、この殘酷な攻擊は又自發的に發現し、人間の正體を暴露して人間性特有の寬大な精神を知らない野獸を示す。民族移動、匈奴、所謂モンゴール族のジンギスカンとティムールレンク麾下に於ける侵入、敬虔な十字軍によるエルサレム征服の殘酷さ、最近の世界大戰の驚愕を回想するものは、我々の解釋の事實性の前に謙遜に頭を下げなければならないであらう。

攻擊衝動に對する文化努力の無力

我々が我々自身に於て認め、他人に於てこれを豫定することが當然であるこの攻擊的傾向の存在は、我々の隣人關係を破壞し、文化を濫費せしめる楔機である。この人間相互の原始的敵對性によつて、文化社會は常に滅亡に陷らんとする。勞働協同制の利害關係もこれを支持する事がで

きないであらう、衝動的情熱は理想的關心よりもより强大である。文化は人間の攻擊的衝動を拘束する爲に、又この衝動の發現を精神的反作用形式によつて抑留するために、一切の力を集中しなければならない。かくて人間を同一化と目標を阻止された愛情關係へ向はせる方法の召集、性的生活の拘束と、隣人を自己自身の如く愛せよといふ理想命令、この命令は性來の人間的本能（ナトゥール）に反することによつてのみ實際的に是認されるのである。すべてのかかる努力にもかかはらず文化努力のこれ迄の效力はなほ少い。殘酷な暴力の野蠻な無節制を文化は防禦しようとし、犯罪者に罰を加へる法律を制定する。然し人間的攻擊のより用意周到な、より纖細な發現を、法律は捕捉することができない。我々各人は靑年時代に彼の同胞に求めてゐた期待を幻想として斥け、そして如何に自らの生命が同胞の惡意によつて困難な目に遭はされ、苦痛を與へられたかを經驗するに至る。この場合文化が人間活動から爭鬪と競爭を除かうとすることで、文化を非難することは不當であらう。この爭鬪と競爭は、然し確かに必要なものである、競爭相手は必ずしも敵對のそれではないが、ただ敵對への機因に惡用され易いのである。

所有權の揚棄――共産主義の幸福說の批判

共産主義者たちは、害惡からの解放の道を發見したと信じてゐる。彼等は次のやうに言ふ。――人間は明瞭に性善であつて隣人に好意を示すものであるが、私有財産制度はこの性善を墮落せしめた。私有財産の占有は權力と同時に隣人を虐待する誘惑を人に與へる。所有を拒絶された人は、敵對性をもつて壓迫者に反抗しなければならない。私有財産が揚棄され、すべての財産を共有にし、その享有にすべての人をあづからしめるならば、惡意と敵對性は人間相互の間に消滅するであらう。全要求が滿足される故に、他人のうちに自己の敵をみる根據がなくなる、すべての人は進んで必要の勞働に服するであらうと。――私は共産主義的體系の經濟批判にたづさはることをしない、私有財産の廢止が目的に役立ち有利*かどうかを、私は檢討する能力を持たない。然しこの主張の心理學的前提を私は根據なき幻想として認識することができる。私有財産が揚棄されると共に、人間的攻擊慾はその一つの道具を、勿論最強のではないが確かに強い道具を奪はれる。然し攻擊性を惡用する權力と勢力の差異に於ては變るところなく、又攻擊性の本質に於て

も變るところがない。この攻擊性は所有權によつて作られたものではなく、所有權がなほ甚だ貧弱であつた太古において既に殆ど無制限に支配し、また子供部屋に於ても示される、所有權がその肛門的原形(アナーレ・ウルフオルム)を放棄したといふことは、人間相互の憐情と愛情關係の根柢を作るものではない、唯二三の例外は母とその男兒との關係である。財産への人間的權利が排除されても、なほ性的關係からの特權が依然として存在し、その他平等な人間の間に最後の惡意と、最も劇烈な敵對性の根源とならなければならぬ。もし又これを性的生活の完全な解放によつて揚棄し、かくて家族卽ち文化の芽が排除されるならば、文化發展のとるべき道はどう變化するか豫想することはできないが、ただ一つ期待されることは人間本性の破壞しがたき特質が、この新發展に隨伴して離れないものであるといふことである。

＊　青年時代に貧困の不幸を嘗め、金持の冷淡と高慢を經驗した人はすべて、人間の所有不平等とそれから由來するものを除かうとする努力に對して、無理解で惡意を持つてゐるかも知れないといふ嫌疑をかけられずにすむであらう。確かに、この鬪爭が全人類平等の抽象的公平要求を抗辯しようとするならば、これに對する反駁は、次のやうに直ちに見出されるであらう、卽ち自然は、各個人の體質と稟質の甚しき

不平等によつて、方策の施しやうなき不公平を設けてゐると。

各攻擊衝動間の相互抵抗

この人間の攻擊性の滿足を斷念することは、人間にとつて明らかに困難なことである、その際人間は不快を感じる。比較的小さな文化圈が圈外者の敵對性にこの衝動の言ひわけ的辯解を見出すといふ利益は、高く評價されなければならない、多數の人間を愛に於て結合することは、もし他人が攻擊性の發現をあらはさない時にのみ可能である。私が硏究した現象は、まさに隣人同志の、又その他相互近接してゐる共同團體が相互に確執し嘲笑しあふといふ事である。例へば西班牙人と葡萄牙人、南獨逸人と北獨逸人、英吉利人と蘇蘭土人等である。私はこの現象に『小さな差異のナルチスムス」("Narzismus der kleinen Differenzen")と名づけたが、この名稱だけでは十分わかりかねる。この現象のうちには攻擊性の安易な相對的無害な滿足が認められる、そしてこの滿足は共同團體の相互維持を容易にする。この意味で四方に飛散した猶太民族が各〻定住した國土の住民の文化のために功績をつくしたことを、人は承認すべきである。中世の猶太人迫

害がその時代を、基督敎的同胞のために、より平和に、より安全に形成するに至らなかつた事は遺憾である。使徒パウロが普遍的人間愛を彼の基督敎團の基礎にした後、その避け難き結果として敎團外の人々に對する甚しい狹量が生じた。國家的共同團體を愛の上に築かなかつた羅馬人には宗敎的偏狹がなかつた、彼等にとつて宗敎は勿論國家の關心事であり、國家が宗敎によつて潤ほされてゐたけれども。ゲルマン民族が世界支配の夢の實現のために反猶太主義を標榜したことは不合理な偶然ではなかつた。そして新しい共產主義文化をロシヤに樹立しようとする試みが、ブルヂョアの迫害にその精神的支柱を發見したことは當然なことと認識される。唯問題としなければならないことは、ソビエット人がブルヂョアを根絕した後に何をはじめるかといふことである。

文化は攻擊衝動の滿足に犧牲を要求する

文化が性慾と同時に人間の攻擊性に大きな犧牲を課する時、文化のうちに於て幸福となることが、人間にとつて困難であることは見易いことである。原始人は、衝動の拘束を識らなかつた點

で、實際より幸福であつた。その代りには又、幸福を永く享樂するといふ確實さは、甚だ少かつた。文化人は一片の幸福可能性を一片の確實性と交換したのである。然し我々の忘れてならないことは、この原始家族に於ては、家長のみがその衝動自由を享樂し、他の人々は奴隷的壓迫のうちに生活してゐたことである。文化の利益を享樂する少數と、この利益を奪はれた多數との間の對立は、かくてかの文化の原始時代に於て最も甚だしかつた。今日生存してゐる原始人に就ての より注意深い探究によつて我々の識つた事は、原始人の衝動生活は、その自由の故に決して羨望さるべきものではなく、この衝動生活は他からの拘束をうけ、而も文化人のそれより大きな嚴しいものであるといふことである。

集團の不幸

我々が今日の文化狀態に對して、この狀態が、幸福をもたらす生活秩序に對する我々の要求を充すには如何に不十分であるかを、如何に多くの恐らくは避け得られる苦惱を與へるかを、正當に抗議し、又我々が嚴しい批判をもつてその不完全性の根據を暴露するならば、それは我々のよ

き權利を行使する所以であつて、我々の態度は確かに文化の敵としてのそれではない。我々の要求をよりよく滿足せしめ、かの批判を免がれ得るやうな文化の改變を、徐々に實現する事を、我我は期して待つことが出來よう。然し又我々は、文化の本質に密着していかなる改革にも屬しない困難が存在するといふ觀念に親しんでゐる。我々が開陳した衝動拘束の課題の外に、『集團の心理學的貧困』とよばれる狀態の危險が、我々に切迫してゐる。この危險が最も早く迫つてくる處は、社會的結合が、主として社會人相互の同一化によつて形成されるに反して、指導者の個性が集團形成に適するやうなかの意義をもつに至らないところである。現在のアメリカの文化狀態はこの恐るべき文化害毒を研究するに、好箇の機因を與へるであらう。* 然し私はアメリカの文化の批判に突込んで行きたい誘惑を斥ける。私自身アメリカ的メトーデを利用しようとしてゐるといふ印象を私は喚起したくないから。

* 『集團心理と自我の分析』（一九二一年）參照

六

精神分析的衝動說の展開――死或は破壞衝動の演繹

これ迄私は著述でこの度程强い感覺を持つたことはない。それで私は一般に熟知されたことを悉く叙述し、紙とインク、更に植字工の勞働と印刷墨を擧げ用ひて自明の事をも語らうとしてゐる。それで私は、攻擊衝動を特殊の獨立のものと承認することは、精神分析的衝動說の變更を意味するらしく考へられる時には、すべてこれを拾ひ上げて語らう。

然し攻擊衝動の承認は、精神分析的衝動說の變更を意味するものではなく、旣に出來上つてゐる結論をより銳く捕捉して、その歸結の軌跡を追究するだけで、この問題が解決される事がやがて證明されることにならう。展開のおそかつた全精神分析學說のうちで、最も進展に骨の折れたものは衝動說であつた。然しこの衝動說は全體にとつて甚だ缺くべからざるものであつたので、

何かあるものがその代用とされなければならなかつた。初めの困惑に當つて最初の據り所を私に與へた人は、『飢渇と愛情』("Hunger und Liebe")が世界の衝動をまとめてゐると言つた詩人哲學者シラーであつた。飢渇はかの個體を保存する衝動の代表者として認められることができ、愛情は對象を求める。この愛の主要機能は種の保存で、性來あるゆる方法で大切にされてゐる。かくて先づ自我衝動と客體衝動が對立した。後者のエネルギーに、そして專らこのエネルギーに對して私はリビドーといふ名稱をつけた。かくて自我衝動と客體と向けられた『リビドー的』な廣汎な意味に於ける愛の衝動との對立ができた。この客體衝動の一つ、サディスム的客體衝動の顯著な特徴は、その目標が愛にみちてゐるものではないことで、且また明らかに多くの點において自我衝動に結合し、リビドー的意志なき征服衝動との近似を蔽ふことはできないとしても、この客體衝動と自我衝動との劃然たる不一致を人は顧みなかつた。然しサデイスムは明らかに性的生活の一部で、唯殘虐な遊戲が憐情の遊戲の代りをつとめてゐるにすぎない。自己保存の關心と、リビドー要求との間の爭鬪の吐け口として現れたものが神經症である。卽ち自我が重き苦痛と斷念の犧牲をもつて征服された一つの爭鬪の現れである。

この事は今日でも既に克服された誤謬とは聞えない事を、すべての分析學者は承認するであらう。更に我々の研究が、排除されたものから排除するものへ、客體衝動から自我へと進んだ時、一つの變更が必要であつた。この變更を決定的にしたものは、ナルチスムスの概念の移入であつた。即ち自我自身は、リビドーをもつて占められ、而もリビドーの本來の古巣で、ある程度までは又その第一の宿であるといふ見解である。このナルチス的リビドーは客體に向つて客體リビドーとなり、そして再びナルチス的リビドーに還元される。ナルチスムスの概念は、外傷的神經症と精神症に近い多くの病症と精神症それ自身を分析的に捕捉することを可能ならしめた。傳播神經症を性慾を防止する自我の試みとして解釋することが放棄される必要はなかつたが、リビドーの概念は危險におかされた。自我衝動さへリビドーである故に、リビドーをもつて衝動エネルギー一般と同視することは、すでにユンクがした如く避けがたいやうに、暫くは見えた。然しなほ基礎づけられない確信のあるものが殘存してゐたので、衝動はすべて同一種類であるとはまだ明確に言はれなかつた。私は『快感原則の彼岸』（一九二〇年）に於て一歩を進めた。その際先づ私に思ひ浮んだことは衝動生活の反覆強制と保守的性格であつた。生活の初めについての思辨と

生物學的竝行から出發して私の引出した結論は、生活體を保存し、より大きな統一にまとめんと*する衝動の外に、それに對立する他の衝動が存在し、この衝動はこの統一を解體し、本來の無機的狀態に還元しようとするといふ事であつた。かくてエロスの外に、死の衝動が存在する。この二つの相合作用と相反作用から、生活現象が説明される。さてこの假定された死の衝動の活動を擧示することは、簡單ではなかつた。エロスの出現は見易く又十分に物々しいものであつた、死の衝動が默々として生活本質の內部に於てそれの解體の仕事に從事することは、認容されたが、勿論これは追證ではなかつた。更にこの種の衝動の一部は外界に向けられて、攻擊と破壞の衝動として出現するといふ觀念が導かれた。この衝動はかくて强制されて、自己をエロスの用に供する。そして生活體は他の生活體を、生物、無生物を問はず彼自身の自我の代りに破壞する。もし逆に外部に向ふこの攻擊が停止するならば、さなきだに亢進する自己破壞を愈々漸進させなければならなくなるであらう。同時にこの實例から推測する事ができた事は、この二種の衝動は相孤立してあらはれることは稀で——或は皆無で——種々樣々な常に變化する混合關係に於て相混合し、かくて我々の判斷に認め難きものとなる。すでに性慾の部分的衝動として述べたサディスム

スに於て、特に强い破壞作用と愛の努力との混合と、同時にその對聯であるマゾヒスムに於て內部に向けられた破壞と性慾との結合を人は見る。これによつて平生は認めがたき破壞への努力がまさに見易く、我々に感得されるものとなる。

* エロスの無休の擴張傾向と衝動の一般的保守的性質との對立は極立つてゐる、これは今後の問題提示の出發點となる。

破壞と攻擊——惡魔と惡

死の或は破壞の衝動の假定は、分析學者の仲間に於てさへ反對された、愛に危險な敵對的なものとされるすべてのものを、むしろ愛の本質の根本的兩極性（Bipolarität）に歸せしめようとする傾向が、屢々存在することを私は知つてゐる。ここに開陳された私の解釋を、初めは唯試みとして主張したが、時の經つにつれてこの解釋は强い權利を私に對して主張したので、今では私は他の考へ方をすることが出來なくなつた。私の意見としては、この解釋は可能的な他の總ての解釋とは比較にならぬ程理論的に有用であつて、我々が科學的仕事に於て求める、事實の無視や

歪曲なき單純化を遂げる。サディスムスとマゾヒスムスに於ては、外部或は內部に向けられた破壞衝動とエロティークとの混合の出現が常に觀察されることを、私は認識する。非エローティシュな攻擊と破壞のかかる遍在が見逃され、それに相當な地位を生命解釋に與へることをゆるがせにし得るとは思はない。(內部に向けられた破壞慾は勿論それがエローテイシュな色彩を採つてゐないときには大抵認知されない)破壞衝動の觀念が初めて精神分析的文獻にあらはれた時の、私自身のそれに對する排擊を、そしてその破壞衝動を認容するに、いかに長日月を要したかを私は思ひ出す。他の人たちが私と同じ否認を示し、今なほ示してゐることは少しも不思議ではない。實際彼等小兒には、もし人間の生れ乍らの『惡』への、攻擊への、それと同時に殘酷性への性向が述べられる時には、これを聞くことを好まない。神は彼等を神自身の似姿に造つたと考へ、惡の否定しがたき存在——基督敎學の斷言にも拘らず——と全能と萬善とを結合することは甚だ困難であるといふことによつて戒められることを人は欲しない。惡魔は神を辯解する爲に最もよき誕生で、同時にアーリヤ人種の理想世界に於けるユダヤ人と同じく、經濟的に重荷を解く役割を引繼ぐであらう。然し惡魔の存在と同時に惡魔が供へてゐる惡の存在に對する辯解を、人はなほ

神から要求することが出來る。この困難に當面した各自にとつて有利な態度は、人間の道德的性質に對して深甚なる謙讓を適宜になすことである。それは一般的に好愛されることに役立つし、その人は多くの點で容赦されることにならう。*

* 惡の原則と破壞衝動との同一化作用が、ゲーテのメフィストヘレスに、特に納得のゆくやうに示されてゐる。

『實際、生起する一切のものは
沒落する價値がある。

からしたわけで、あなたが罪惡、
破壞、つまり惡と名づけるものは
すべて私の本來のエレメントである』

惡魔が彼の敵と名づけるものは、聖なるもの、善なるものではなく、生命の創造と更新へ向ふ自然の力即ちエロスである。

空氣からも、水からも、土地からも
乾いた所にも、濕つた所にも、暖い所にも、寒い所にも、
千萬の芽が伸びる。
もし私が火焰を保留しておかなかつたら、
これといふ仕掛が何一つ私の手にのこらないところでした。』

攻擊衝動素質の獨立性

リビドーといふ名稱は、更にエロスの力の出現を死の衝動のエネルギーから區別する爲に、前者に對して用ひられる。* 後者死の衝動を捕捉することがより困難で、ある程度まではただエロスの背後の殘滓と推定してゐるごと、更にこの衝動がエロスとの混合によつて出現しない場合には認められないことは、容易に承認される。この死の衝動が自己の意志でエローテイシュな目標を歪めて、性的努力を十分に滿足させるサデイスムスに於ては、この衝動の本質と、それとエロスとの關係についての、最も明瞭な見解を得ることができる。然し又この衝動が性的目的なくして

出現する場合に於ても、盲目的破壞に於てなほその滿足が特に高いナルチス的享樂と結合し、この滿足が自我にその舊の全能の願望の遂行を示すことは確かである。節制され、拘束され、謂はば目標を阻止された破壞衝動が客體に向けられ、自我に對しては彼に生活欲求の滿足と、本能に對する支配を與へるに違ひない。この衝動の承認は本質的には理論的根據の上に基くのであるから、理論的抗議に對しては、確かに十分安全ではない。然し現在我々の洞察のとどく限りでは、上述の通りである。將來の研究と熟考は確かに決定的明瞭さを持ち來すであらう。

＊ 我々の解釋は、すべての衝動の出現にリビドーが與かつてゐるが、衝動のすべてはリビドーではないといふ命題で、略表現されることができる。

エロスと死の衝動との爭鬪

今後の論述のすべてに對して、攻擊的性向は根本的な獨立の人間の衝動素質であるといふ見地を私は立てる。そして文化がその最終の妨害を、この衝動のうちに發見するといふことに論述を戻す。この檢討の途中で、私に次の見解が襲うてきた、卽ち文化は人間性の上を走るある特別の

過程であると、そして我々はなほ依然としてこの觀念の限界內にある。私が附言することは、文化はエロスの功績に於ける一過程で、このエロスは個々別々の人間的個人、やがて家族、氏族、民族、國民を大きな統一、卽ち人間性に纒めようとしてゐるといふことである。何故このことが起らなければならないかは判然しない。これはまさにエロスのなすところである。この人間の結合は、リビドー的に相互に結合されなければならない、勞働協同制の利益と必然性だけでは、これらの人間の結合をまとめるわけにゆかない。この文化のプログラムに矛盾するものは、人間の生れながらの攻擊衝動で、各人の全人類に對する、そして全人類の各人に對する敵對性である。この攻擊衝動は、我々がエロスと竝行存在するのを發見したかの死の衝動の子孫であり、その主要な代表者であつて、エロスと共に世界を支配してゐる。さて文化發展の意味は最早明瞭であると私は考へる。文化發展はエロスと死、生活衝動と破壞衝動との間の爭鬪を、又この爭鬪が如何に人間種族に行はれてゐるかを示すものである。この爭鬪は生命一般の本質的內容であつて、それが爲に文化發展は簡單に人間種族の生活鬪爭として記される。* この巨人たちの爭鬪を我々の保姆たちは實に『天上の子守歌』("Eiapopeia vom Himmel,,)で宥めようとしてゐるのである。

＊　多分より嚴密な規定を加へて、『今後更に推測さるべきある事實から必然的に形成される爭鬪……』と言ふのが本當であらう。

七

攻撃性は精神化されて良心となる

何故我々の同類、動物はかかる文化闘爭を示さないか、殘念ながら我々はそれを知らない。動物中の二三種、蜜蜂、蟻、白蟻はおそらく數世紀に亙る努力を續けて、かの國家的制度、機能の分化、我々が今日彼等に於て賞讚する各個體の制限を發見した。我々の現在の硏究狀態にとつて顯著な標識となるべきことは、これら動物的國家の何れに於ても、又その個體に附與された役割の何れに於ても、我々がこの地位に立つことを幸福であると評價しないであらうと、我々の感覺から推量されることである。他の動物種類に於ては、彼等のうちに相爭闘してゐる衝動と外界の影響との間の暫くの和解、かくて進化の停止狀態に到達したのであらう。原始人に於てはリビドーの新しい衝擊が、破壞衝動の新しい反抗を挑發したらしく考へられる。ここには多くの問題が

提起されるがなほ解答が見出されない。

他の問題は我々により見易い。文化が自己に對抗する攻擊を阻止し、無害にし、おそらくは除去するために、いかなる手段を用ひるかといふ問題。かかる手段の二三はすでに我々の知るところであつて、これらの方法は一見最も重大なものと思はれるが、實はさうでない。此等は個人の發達史に於て學ぶことができた。攻擊性を無害ならしめるために、如何なることが個人に行はれるか。これは甚だ注意すべきことである、これは我々が推定してみたことさへないことだが、然し實は見易いことである。攻擊性は內部に投射され、精神化され、その源泉に再び還元され、かくて自我に向けられる。そこでこの攻擊性は自我の一部によつて受繼がれ、それは超自我としてその他の部分に對立し、今や『良心』("Gewissen")として、自我が他人について喜んで滿足せしめると同じ嚴格な攻擊を行ふ。嚴格な超自我とこれに支配される自我との間の緊張を、我々は罪責意識(Schuldbewutzt-sein)と名づける。これは刑罰要求として現れる。かくして文化は、危險な個人の攻擊を弱め、その銳鋒を鈍くし、內省に於ける審判によつて、これを征服する。恰も征服された都市が占領によつて監視される如く。

罪責感の發生について、分析學者は通常の心理學者とは別の考へをもつてゐる、勿論分析學者にとつても、これに就て解答を與へることは容易ではない。先づどうして人が罪責感を持つに至るかを問はれる時に受ける返答は、もし人が『惡』("böse")――宗教信者は罪あり(sündig)というふ――として認識することをしたときに、人は罪責を感ずるといふのである、この解答は勿論反駁の餘地がない。その時更に、この解答だけではいかにも不十分であるといふことに氣が附く。しばらく色々と考へてみた後、人は附け加へて言ふであらう、この惡をしなくても、それをなす意志を自らに認めるものは、罪責ありと思ふであらうと。その時我々の提出したい問題は、何故に實行意志が實行と同等に見做されるかである。とに角この二つの場合は、人は既に惡を非難すべきもの、實行を中止すべきものとして、認識することを前提してゐる。然らば、如何にしてこの決定に到着するか。又我々は生來の所謂生れながらの善惡識別能力を否認することも許される。屢々惡は自我に有害な或は危險なものではなく、反對に自我に望ましい自我に快樂を與へるものであることがある。かくしてこの中に他人の影響が認められる。この他人の影響が、いはゆる善惡を規定する。各自自身の感覺は人間を同一の道へ導かなかつたのであるから、この他人

の影響に屈服される一つの動機をもつてゐるにちがひない。この動機は、彼の無力と他人からの依存に容易に發見され、愛の喪失の不安と名づけることが最も適切である。もし彼が依存してゐる他人の愛を失ふならば、種々の危險に對する保護を失ひ、就中このより强大な他人が、刑罰の形式に於てその優勢を示すといふ危險に侵される。惡はかくして、それの爲に愛の喪失をもつておびやかされるものである。この喪失に對する不安から、人は惡を避けなければならぬ。かくて人が惡をなしたか或はこれをなさうとするかどうかは、殆ど重要な問題ではない。何れの場合に於ても權威がこれを發見する時にして初めて、危險が起り、この權威は兩者の場合に同じ態度をとるであらう。

惡い良心

人はこの狀態を『惡い良心』（"schlechtes Gewissen"）と名づける。然しこの狀態は本來この名稱に相應しくない。何となればこの段階に於ては、罪責意識は明らかに愛の喪失に對する不安卽ち『社會的』（"sozial"）不安であるから。小兒の良心は常にかかる狀態にあるが、多數の成人

に於ても殆どこれと變らず、ただ父や兩親の代りを、より大きな人間共同團體がしてゐるのである。それで、もし權威が氣づかず彼等に危害を加へ得ないものと、彼等が確信すれば、彼等に快樂を期待させる惡を敢へて實行する。彼等の心配はただ發見されはしないかの一事にかかつてる。*今日の社會は一般にこの狀態を考慮に入れなければならない。

* ルソーの有名な官吏（Mandarin）を想到せよ。

超自我

權威が超自我の建設によつて精神化される時にはじめて、大きな變化が起る。かくて良心現象は新しい段階に高められる。今となつてはじめて良心と罪責感に就て、人は根本的に語るべきであらう。*今や發見されることに對する不安はなくなり、また惡の行爲と惡の意慾との識別は完全になくなる。何となれば超自我の前には、何物もかくすことができず、思想と雖もかくすことができない。勿論狀態の現實的重大さはなくなる。何となれば、私の信ずるところでは、新しい權威、即ち超自我は、自己と密接の關係にある自我を虐待すべき理由をもたないから。然し過去の

もの、征服されたものを存續せしめる發生事情の影響が、結局は初めと同じ事情にあることに認められる。それで超自我は、罪ある自我を同一の不安感覺をもつて苦しめ、後者が外界から罰せらるべき機會を待ちうけてゐる。

* この説明が概觀的であるため、實際は流動的に變轉してゐるものが劃然と區別されてゐること、またここに取扱はれてゐる問題は超自我の存在ばかりではなく、その相對的强さと影響範圍も論じられてゐることを、注意深い人はすべて理解考慮に入れてくれるであらう。これまでの良心と罪責に就ての論述はすべて世間一般に周知のことで、殆ど議論の餘地がない。

良心の諸特異性

この第二の發展段階に於て良心は、第一の段階に於て認められなかつた特異性を示す。これは容易に説明することはできない。人間に德があればある程、その人の態度はいよいよ嚴格に疑ひ深くなる。それで最も崇高な人は結局恐るべくも最も罪深くなる。かくて德はそれに許された報酬の一部を失ひ、溫順な節制ある自我は、彼の師の信賴を受けず、それを獲ようとはするが徒勞

に終る。これに對して、直ちに抗議を出して次のやうに言ふ人もあらう。——卽ち、それは殊更に作つた難題である、普通人以上に嚴格な活潑な良心こそは、道德的人間の顯著な特質であり、彼等は特に甚しくその危險に見舞はれてゐる衝動滿足への誘惑——といふのは誘惑は時折の滿足によつて少くとも暫くはおとろへるものではあるが、周知の如く絶えざる拒絶によつてこそ芽生えるものである——を慮つてかく語るのであるから、これはあながち嘘ではないと。——問題に富む倫理學の範圍のなほ他の事實は、不運、かくて外部からの拒絶は、超自我の內部に於て良心の力を甚しく促すといふ事實である。人間が幸福である間は、彼の良心も亦溫順で自我にすべてを任せるが、もし一旦不幸に達した時には、彼は內省し、彼の罪あることを認識し、良心の要求を高め、節制を强要し、懺悔によつて自らを罰する。*

* 不運によつて道德感が鋭くなることを、マーク・トウエーンが傑れた一小篇『はじめて盜んだメロン』で取扱つてゐる。この最初のメロンは偶然未熟である。私はマーク・トウエーンが自らこの小篇を朗讀するのを聞いた。彼がこの表題を讀上げた後、ぐつと考へ込み、疑ふやうに次のやうに自問した、『これがはじめてだつたか』と。彼の話はこれきりであつた。

兩親審判の連續としての運命

各民族の態度も今に至る迄これと同じである。然しこのことは良心の本來の幼稚な段階から容易に説明される、即ちこの段階は超自我への内省後にもなくならずに、超自我と竝んで又その背後に存續を續けてゐるのである。運命は兩親の審判の代償として見做される、不幸な目に遭遇する時には、もはやこの至高な力から愛されず、この愛の喪失によつて脅かされたことを意味し、幸福な場合に人が顧みようとしなかつた超自我の内部に於ける兩親の代理の前に、再び人は屈服する。このことが殊に明瞭なのは、嚴格に宗教的な意味に於ける運命においてのみ神の意志の表出を認識する場合である。イスラエル民族は自己を神の選ばれた子と考へてゐた、そしてこの偉大な父が次々に不幸をこの彼の國民の上にもたらしたときに、この（父なる神と子の）關係に就て迷ひをおこさず、又神の力と正義に就て疑ひを持たず、彼等國民に彼等の罪の深さを示した豫言者を生みだし、且その罪責意識から福音者の宗敎の甚だ嚴格な掟をつくり出した。原始人の態度がこれと異ることは、まさに注目に價すべきことである。原始人は不幸に遭つた時には、自ら

の罪を認めず、明らかに罪のなかつた偶像に罪を着せ、自分自身を罰せずにその偶像を擲つのである。

罪責感の起源——衝動斷念の役割

かくて罪責感の二つの起源を我々は知る、即ち權威に對する不安と超自我に對するその後の不安からである。前者は衝動滿足を斷念することを强要し、後者は、人が禁じられた願望の存續を超自我に隱すことが出來ない故に、更に刑罰を求める。超自我の嚴格さや良心の要求は如何に理解さるべきか、我々はこれを知つてゐる。即ち良心の要求は、外部的權威の嚴格さを續ける、そして後者は前者から分離し、部分的に補充される。衝動斷念が罪責意識に對して如何なる關係にあるかは、我々の知るところである。元來衝動斷念は、實に外部的權威に對する不安の結果である。人は滿足を斷念することによつて、權威の愛を失ふまいとする。この斷念を斷行した時には、謂はば權威に要求された義務を果すことになり、あとに罪責感は殘らない、超自我に對する不安の場合はこれと違ふ。この場合は衝動斷念が全く役に立たない、何となれば願望は存續し、

超自我に對して隱すことができないから。かくて斷念しても、なほ罪責感が起るであらう。このことは超自我の建設の、いはゆる良心形成の大きな經濟的不利である。衝動斷念は、今や完全に解放作用をせず、有德な節制は最早愛の補償によつて報いられず、脅迫的外部の不幸を——外部的權威の側からの愛の喪失と罰——持續的內部の不幸、罪責意識の緊張と交換する。

衝動斷念と罪責感との關係の討議

この關係は甚だ錯雜し同時に重大である故に、反復の煩をいとはず他の方面からもこれを攻究したいと思ふ。時間的聯關はかくて先づ第一に外部的權威の攻擊に對する不安の結果による衝動斷念——これと愛の喪失に對する不安は同一である、これは刑罰の攻擊から愛を保護する——次に內部的權威の建設、これに對する不安、卽ち良心の不安による衝動斷念。第二の場合に於ては惡の行爲と惡の意志は同價値である、それで罪責意識と刑罰要求が生ずる。良心の攻擊は權威の攻擊を存續する。上述のことだけは明瞭であるが、然らば不幸の（外部から課せられた斷念の爲の）良心を銳くする作用、最も善良な最も溫順な人々に於ける良心の特別な嚴格さに對して何處

に解決を求むべきか。我々は既に良心の二つの特性を説明したが、この説明が徹底しない、ある説明の不足してゐるといふ印象を、恐らく讀者に與へてゐることであらう。そしてここに於て、精神分析に全く特有な、そして人間の通常の思惟に緣のない一つの觀念が入つてくる。この觀念は、如何に對象がかく錯雜し不透明な外觀を示さなければならなかつたかを、我々に理解せしめるやうな種類のものである。この觀念の言ふところによれば、はじめ勿論良心（より適確な用語では、後に良心となる不安）は衝動斷念の原因であるが、然し後にこの關係は逆轉する。かく衝動斷念は今や良心の力學的源泉となり、かくて次で起る新しき斷念は良心の嚴格さと狹量さを高め、そしてもし我々が周知の良心の發達史と一致せしめるならば、次の逆說的命題に贊成するに至るであらう。卽ち良心は衝動斷念の結果である、或は（我々に外部から課せられた）衝動斷念は良心を作り出し、又これは第二次以上の衝動斷念を要求すると。

本來この命題と既述の良心の發生論との矛盾は、さほど大きな問題ではない、そして我々はこの矛盾を更に減少させる方法を知つてゐる。比較的簡單な說明を試みる爲に、我々は攻擊衝動の例をとり、そしてこの關係に於ては常に攻擊衝動斷念が問題であると假定しよう。これは勿論暫

定的假定でなければならない。さて衝動斷念の良心にたいする關係が進んで、滿足を中止された各〻の攻擊性を超自我は受繼し、自我に對する攻擊を高めるものとする。この事は、良心の本來の攻擊が外部的權威から存續した嚴格さであり、かくて衝動斷念と無關係であるといふ既述の發生論に符合しない。この符合しないことを、もし我々が最初の攻擊性建設の起源を他の方面から承認するならば、我々は消すことが出來る。小兒の最初の然し最も重大な滿足を阻止する權威に對して、著しい攻擊傾向が小兒に起らなければならない、強要された攻擊衝動斷念が如何なる種類であつても。この恨みある攻擊性の滿足を是非なく小兒は斷念しなければならなかつた。この困難な經濟狀態から小兒を救ひ出すに役立つものは、周知のメヒヤニスムスの手段である、即ちこの攻擊しがたき外部的權威は同一化によつて小兒のうちに採入れられて、やがて彼の超自我となり、この超自我は、小兒によつて嘗て外部的權威に向けられたすべての攻擊を、そのまま所有するに至る。一方小兒の自我は彼によつて汚された權威——父——の哀しき役割をもつて滿足しなければならない。これは屢〻見られる、狀態の可逆作用である。『もし私が父でお前が子供なら、私はお前を虐待するであらう』超自我と自我との間の關係は、願望によつて歪められた、な

ほ分裂されない自我と外部的客體間の實際的關係の反覆である。これは典型的なことである。然し本質的差異は、超自我の本來の嚴格さは、人が父から受けた或は父から待受ける嚴格さではない、――或はそれ程強いものではない――寧ろ小兒自身の父に對する攻撃を代理する嚴格さであるといふことである。それで、良心は攻撃性が壓迫される時にはじまり、時の經過につれてかかる壓迫が加はると共に鋭くなると、實際主張してよからう。

前述の二解釋の何れがさて眞であらうか、前者即ち發生的にかくも異論の餘地なく見えた解釋か、或は後者、即ち理論がかくも喜ばしき方法でまとめてゐる解釋か。明らかに又直接觀察の證據によつても兩者とも正當である。兩者は相矛盾することなく、而も一つの點で相一致する。何となれば小兒の報復的攻撃性は、小兒が父から豫期しなければならぬ刑罰的攻撃の程度によつて規定される。小兒の示す超自我の嚴格さは、小兒自ら體驗した待遇の苛酷さの再現ではないことは、我々の經驗によつて知る*。前者と後者とは無關係であつて、甚だ寬大な教育をうけた小兒が嚴格な良心をもつことがある。然しもし人がこの無關係を事實以上に強調しようとするならば、又間違ひであらう。教育の嚴格さが、小兒の超自我の形成に對して、強い影響を及ぼすことは容

易に說明される。これは、超自我の形成と良心の成立に際して協力した實際的周圍の環境の構成的因數と影響が作用してゐるといふ事實と一致する。そしてこれは決して不思議なことではなくて、かかる過程の病源的一般條件である。**

* Melanie Klein やその他の英國の著者によつて正當に主張されてゐる如く。

** Fr. Alexander は『全人格性の精神分析』に於て、病源となる教育方法の二つの主要な型、嚴格と甘やかしを、Aichhorn の放任に就ての研究に關聯して、適確に評價した。『柔かすぎる寬大な』(“übermätzig weich und nachsichtig”) 父は、小兒に於ては、嚴格すぎる超自我の形成の機因となるであらう、與へられた愛の印象に壓されて、彼の攻擊性のはけ口は内に向ふより他にない。愛なく敎育された不良兒童に於ては、自我と超自我との間の緊張はなくなり、彼の攻擊性全部は外に向けられる。それで本來は承認さるべき素質的因數を度外視すれば、人は次のやうに言ふことができよう、嚴格な良心は二つの生活影響、卽ち攻擊性を挑發する衝動拒絕と、この攻擊性を内に向け、超自我に委ねる愛の經驗の共同作業から生ずると。

罪責感の歷史的起源

又人は言ふことが出來る、もし小兒が最初の大きな衝動拒絶に、强い攻擊とそれに相應する超自我の嚴格さをもつて反應する時は、實際的に是認される反應以上であつて、これは種族發生的原型に倣つてゐるのである。原始時代の父は確かに恐るべきもので、極端な攻擊が彼から期待されなければならなかつた。良心發生に關する二種の解釋の相違は、このやうに個人發達史から種族發達史へ轉ずる時愈〻少くなる。その代り、この二つの歷史過程に新しい重大な差異が示される。さて人間の罪責感がエディプス・コンプレクス（"ödipuskomplex）から由來し、兄弟達の同盟によつて父を殺戮したときに獲られたものであるといふ假定を、我々は見逃すことは出來ない。この場合は攻擊性が壓迫されずに實現されたのであつた。この攻擊性は、それの壓迫が罪責感の根源となるべき攻擊性と同一のものである。もし讀者が激怒して次のやうに叫ぶかも知れないが、私は愕きはしない。『人が父を實際に殺戮するかしないかは全くどうでもいい事で、何れにもせよ人は罪責感を得るのだ。そこで敢へて二三の疑問を提出したい。罪責感が壓迫された攻擊

性から由來するといふことは、間違ひであるか、それとも父の殺戮についてのすべての物語は一つの假構(ロマーン)にすぎないかである。そして原始人の父の殺戮が現代人以上に屢〻あつたのではあるまい。兎に角、それが假構(ロマーン)でなく、信ずべき歴史であるならば、辯護され得ない事を實際になした故に罪責感を得るといふ、全世界が期して待つべきことが行はれた一つの場合を目撃するであらう。そして日々行はれるこの場合に對して、我々の精神分析はその説明を與ふべき責任がある』と。

後悔

この説明は本當に補充されなければならない。實際又これは何等特別の神祕でもない。もし人がある犯罪をして、その爲に罪責を感ずるならば、人はこの感情をむしろ後悔と名づくべきであらう。この後悔はただ行爲に關することで、良心、即ち自らを罪ありと感ずる心の用意が、すでに行爲以前に存在してゐたことを前提としてゐる。かかる後悔は、良心と罪責感の起源を發見するには決して役立つことはない。この日々の場合の過程は、通常次のやうな順序で行はれる、即

ち衝動欲求がその滿足を、強度において制限された良心に抵抗して遂行しようとする强度を獲得し、欲求が滿足されて自然に衰弱すると共に、以前の力の比例が囘復されるのである。精神分析はかくして後悔からの罪責感の場合を、この解說から除去することは正當である、たとひかかる場合が屢〻起り、その實際的意義が如何に重大であらうとも。

相反爭鬪から生ずる罪責感——罪責感の不可避性

然しもし人間的罪責感が、原始父（ウールファーター）の殺戮に歸せられるならば、これと雖も又『後悔』の場合であつた。そして當時に於ては行爲以前の良心と罪責感は、かかる行爲の原始性を前提するならば存在しなかつた筈ではあるまいか。此の場合後悔は何處から生じたか。確かにこの場合は、我我に罪責感の祕密を鮮明し、我々の昏迷に解決を與へてくれるに違ひない。そして實際また解決を與へるのは、この場合であると考へる。この後悔は父に對する始源的感情相反（Gefühlsambivalenz）の結果であつた。息子達は父を憎んだが、又彼を愛した。憎惡が攻擊によつて滿足された後、後悔のうちに愛があらはれ、父との同一化によつて超自我を建設して、この超自我に、恰

も父に對してなされた攻擊行爲を罰する目的のための如き父の權利を與へ、かかる行爲の反復が豫防さるべき拘束を設けた。そして攻擊性向が次の時代に於て繰返された故に、罪責感は存在を續け、攻擊性が壓迫されて超自我に委ねられる度每に强くなつた。結局我々は二つの事を明瞭に捕捉すると、私は考へる。卽ち良心の發生に於ける愛の關心と、そして罪責感の厭ふべくも避けがたきこと。何れの場合に於ても、罪責感を感じなければならない。何となれば罪責感は相互爭鬪、エロスと破壞或は死の衝動との間の永遠の爭鬪の表出であるから。この爭鬪は、共同生活の使命が人間に課せられるや否や、直ちに挑まれる。この共同生活が家族形式のみを認めてゐる限りは、この爭鬪はエディプス・コンプレックスのうちに現出され、良心を定め、最初の罪責感をつくらなければならない。もしこの共同生活の擴大が試みられるならば、過去に依存する諸形式のうちに續けられ、强められ、そして罪責感のより以上の漸進を結果する。文化は、人間を密接に結合する團體に統一せしめようとする內的な愛の衝動に從ふ故に、文化は罪責感の愈々大きくなり、强大への道程に於てのみ、この目標を達する事ができる。もし文化が家族から人間性への必然的發展

過程であるならば、同時に生ずる相反爭闘の結果として、愛と死への努力との永遠の爭闘の結果として、罪責感の漸進は遂に個人が堪へがたくなる迄高まつて文化と解けがたく結合する。かの偉大な詩人の『天の力』に對して叫んだ斷腸の愁訴が、ここに想起される。

『あなた達は我々を生命の中へ連れ込み
あなた達は貧しきものに罪を犯させ
そして苦痛の波に呑ませる
本當にこの地上では罪は各自報復し合つてゐる』*

實際自己の感情の渦卷の中から、深い見解を樂々とひき出すことは少數の人々にのみ許された才能で、我々は惱み多き不確實さと休みなき摸索によつてその見解への道を拓かなければならないことを認識して嘆息するのである。

* ゲーテの『ウイルヘルム・マイスター』の竪琴彈きの歌。

八

文化進步の對價

上述の道程の結末に達して、著者は讀者にとつて適切な指導者でなかつたこと、無聊な道と困難な迂路を通らせたことを許してもらはなければならない。確かによりよき説明が出來たであらう。私は多少その補遺をしよう。

先づ私は讀者に次のやうな印象を與へたと思ふ、即ち罪責感についての解説が、この論文の限界を越え、それだけであまりに多くの場所を占めて、これと必ずしも密接な關係のない他の内容は追出されてゐるといふ印象。この事は、この論文の構成を紊したかも知れない。然しこれは、罪責感を文化發展の最も重大な問題として述べ、幸福を喪失して進む文化進歩の對價は、罪責感の高揚によつて支拂はれることを、示さうとした目的に應ずる。*

＊『このやうに良心は我々を臆病者にする……』性慾が人生に於て如何なる役割を演ずるかを、青年にかくしておくことだけが、現代教育に對して非難すべきことではない。教育の罪責は、更に、青年がその客體たるべく規定されてゐる攻撃性に對して、豫備的訓練をしない事にある。このやうな不正當な心理學的見識（オリエンティールング）をもつて青年を世間に送り出す教育の態度は、極地探検遠征に出る人々を夏服と上部伊太利の湖沼の地圖の準備をさせるやうなものである。ここには倫理的要求の惡用の存することは明らかなことである。その際教育が次のやうに語るならば、その倫理的要求の嚴格さから生れる弊害は少くなるであらう。即ち『人間が倫理的要求に從はなければならないのは、自ら幸福となり、又他人を幸福にしたい爲である。然しこれをもつて直ちに、他人が常にこの要求に從つてゐると、考へてはならない』と。之に反して人は青年たちに、他人は總て倫理的掟を充足し、かくて有德であると、信じさせてゐる。これをもつて彼も亦かく有德でなければならないといふ要求の根據をたててゐる。

無意識的罪責感——救濟

この命題、即ち我々の檢討の最後の結果に於てなほ異様に聞えることは、罪責感と我々の意識

との、なほ理解されない奇妙な關係から追究される。

我々に常態的と認められる通常の後悔の場合に於ては、この罪責感は意識に明瞭に知覺される、が然し通常我々は罪責感と言はず『罪責意識』と言つてゐる。常態者を理解するために、我々が最も價値多き暗示を得てゐる神經症の研究からは、矛盾多き關係が持ちきたされる。この病氣の一つ、强迫神經症に於ては、罪責感は大げさに意識に迫つてきて、主要な症狀をなすばかりではなく、患者の生命を支配し、その他の副症狀は殆どこれと比較にならない。然しその他の大抵の神經症の場合と形式に於ては罪責感は全く意識されない。それだからと言つて罪責感の影響効果はより少いとは言はれない。我々が患者達に『無意識の罪責感』があると言つてやる時、彼等は我々の言を信じない。唯半分でも彼等から理解される爲に、我々は罪責感が無意識の刑罰欲求に現れると語る。然し罪責感と神經症形式との關係は、價値以上に評價されてはならない。恐迫神經症に於てすら、罪責感を知覺せず、或はただそれを苦痛な不愉快として、又一種の不安として、行爲の實行を妨げられた時、初めて感ずるところの患者の類型がある。これらの事が遂には理解される日が來る事であらうが、今これを理解する人は少い。おそらくここに於て、罪責感が

結局は不安の局部的變質に他ならないといふ言が歡迎されよう。罪責感のその後の段階においては、超自我に對する不安（Angst vor dem Über-Ich）と全然一致する。そしてこの不安に於ても、意識關係では同じ特別の變容が示される。この不安はすべての症狀の背後にかくれてゐるのであるが、ある時は騷々しく意識を自己のために要求し、ある時は完全にかくれてあらはれないので、我々は無意識の不安に就て——或は不安が最初は一つの感覺にすぎぬのであるから、もし我々がより純粹な心理學的良心を持たうと欲するならば——不安の可能性に就て語り出さなければならなくなる。それで文化によつて生み出された罪責意識が罪責意識として認識されず、大部分は無意識であるか或は單なる不安、不滿足として（これに對しては人は他の動機を求める）あらはれることが想像される。少くとも宗教は文化に於ける罪責感の役割を忘れなかつた、而も（私が他の場所*で評價したことであるが）人間性を、宗教が原罪と稱してゐるこの罪責感から救濟するといふ要求をもつて。この救濟が基督教に於て獲得される仕方、即ち一切の罪を我自らにひきうけた一個人の犧牲死によつて、何が原罪（これを以て文化は始まつた）獲得の最初の楔機であつたかに關して一つの結論を引出したのであつた。**

* 『幻想の未來』(一九二七年)
** 『トーテムとタブー』(一九一二年)

二三の概念規定

二三の用語、たとへば超自我、良心、罪責感、刑罰欲求、後悔の意義を解説することは、重要なことではないが、餘計なことでもなからう。何となればこれらの用語は屢〻あまりにルーズに又混同されて用ひられてゐるから。この用語はすべて同一の事情に關係してゐるが、又この事情の種〻の方面を明示してゐる。超自我は我〻によつて開廷された審判、良心は就中超自我の機能で自我の行爲と目的を監視判斷し、一つの監視的行爲をなすところの機能である、罪責感卽ち超自我の嚴格さは良心の嚴格さと同一のものであり、かかる仕方で監視されてゐるといふ自我の知覺であり、自我の努力と超自我の要求との間の緊張の査定であり、全關係の根柢となつてゐる。又罪責感はその批判的審判、卽ち刑罰欲求に對する不安であり、自我の衝動發現である、この自我は、サディスムス的超自我の影響の下にマゾヒスムス的となり、卽ち自我に存在する內的破壞へ

の衝動の一部を超自我との愛情的結合のために用ひる。超自我が追證されない限り、良心に就ては語るべきではない、罪責意識は、超自我、かくて良心以前に存在することを認容しなければならない。それは外的權威に對する不安の直接表出であり、自我と後者間の緊張の承認であり、自我の愛を求める欲求と衝動滿足への喘ぎとの間の爭鬪から直接生れたものである。そしてこ喘ぎを阻止する事は攻擊性向をうみ出す。罪責感のこの二つの層――內、外兩權威に對する不安から の――交錯は、我々をして良心關係の觀察を困難ならしめた。後悔は罪責感の場合に於ける自我の示す反作用の總稱であり、その陰に働いてゐる不安の殆どそのままの感覺材料を含み、それ自體一つの刑罰であり、そして一つの刑罰要求を含んでゐる。かうして後悔は、良心よりも以前のものであり得る。

再び罪責感の生起に就て

我々の檢討をしばらく混亂させた矛盾を、再びとり上げて考へる事は差支へないことと思ふ。罪責感は、中止された攻擊の結果であつたが、更にその歷史的起源、即ち父殺しの場合において

は、遂行された攻擊の結果であつた。我々はこの困難さからの出口を發見した。內的權威、卽ち超自我の建設は、この關係をまさに根本から變化せしめた。前には罪責感は後悔と一致した、その際我々の氣づいたことは、後悔といふ名稱が攻擊遂行後の反應のために特に用ひれてゐるといふことであつた。後には超自我の全智によつて、計畫されただけの攻擊と、遂行された攻擊間の差異は、その力を失つた。今や遂行された暴力行爲が罪責感をうみ出す——總ての人々が知つてゐる如く——と同樣に、單に計畫されただけの攻擊も罪責感をうみ出す——精神分析が認識する如く。心理學的狀態の變化にも不拘、この二種の根本的衝動の相反爭鬪(アンビバレンツ)は同一效果をあとにのこした。ここに於て罪責感の交互作用の謎の解決を意識させる試みが近づいてくる。惡行爲についての後悔からの罪責感は、常に意識されてゐるに相違ないが、惡しき衝動知覺からの罪責感は無意識であるかも知れない。然し事はそれ程簡單にゆかない、恐迫神經症は力强くこれに矛盾してゐる。更に第二の矛盾は、超自我が具へてゐると考へられる攻擊的エネルギーは、ある解釋によれば外的權威の刑罰エネルギーを存續し、これを精神生活のために保存してゐるといふが、他の解釋によれば寧ろ反對に、自我に於て發した衝動を阻止する權威に對して向けられる未遂の攻擊

であるといふ。前者の説は歴史に、後者の説は罪責感の理論によりよく適するやうに思はれる。この一見一致し難く見える矛盾を、より徹底的な熟考は殆ど消して了つた。兩者に共通な本質的なものとして殘ることは、兩者とも内に轉移させられた攻擊の問題であるといふことである。更に臨床的觀察によつて超自我に歸せられた攻擊の二つの根源を識別することができる。そして個個の場合に於てこの二つの何れかが、より強い効果をなしてゐるが、然し一般的には共力してゐるのである。

罪責感の根源を專ら衝動斷念に於て見ようとする提議

前に暫定的假定にしておいた一つの解釋を、眞面目に主張することは、丁度今が適切であらうと思ふ。最近の分析學者の文獻には*各種の斷念、各種の衝動滿足の妨害が罪責感の亢進を結果し或は結果し得るといふ學説にたいしての偏愛が示されてゐる。私の考へとしては、もし人がこれをただ攻擊衝動についてのみ妥當せしめるならば、理論の簡單化が出來るとおもふ。そしてこの假定に矛盾するものは、殆ど發見されないであらう。性愛的(エローテイシユ)要求に代つて罪責感の亢進があら

はれることを、人は如何にして力學的に又經濟學的に説明すべきであらうか。それはただ、性愛的滿足の妨害が、この滿足を妨害する人間に對する攻擊性向の一部を惹起し、そしてこの攻擊性そのものが再び壓迫されなければならぬといふ迂路に於てのみ起り得るかのやうに見える。さて然し壓迫されて罪責感に變化し超自我に委ねられるものだけが、攻擊性である。もし我々が罪責感の起源に關する精神分析の發見を、攻擊衝動に制限するならば、多くの事實をより簡單に、より見易く叙述する事が出來る。この場合臨床的材料を質ねることは、決して明瞭な解答を與へない。何となれば愛と攻擊の二種の衝動は獨立に相孤立してあらはれることは稀だからである。然し極端な臨床的場合の評價は、私が期待する方向に向ふであらう。私は、より嚴密な解釋を衝動排除過程に適用することによつて、先づ最初の利益をひき出すことを試みた。神經症の症狀は本來、我々が既に學んだ如く、滿足されない性的願望の代償滿足である。分析的仕事をしてゐる間に、驚くべくも我々の見聞したことは、すべての神經症は無意識的罪責感の一定量をかくしてゐて、これが更に刑罰に使用されてこの症狀を愈々鞏固なものとしてゐることであつた。さてこの命題を公式化することは容易なことである。卽ち、もし衝動努力が排除されるならば、そのリビ

ドー的部分は症狀に、その攻撃慾的部分は罪責感に代置される。たとひこの命題が平均漸近線的にのみ妥當であるにしても、我々の關心を引付けるだけの價値は十分にある。

* 特に E. Jones, Susan Isaacs, Melanie Klein 又私の見るところでは Reik と Alexander

エロスと死の衝動間の爭鬪に關する公式——文化過程と個人發展との比較

この論文の多くの讀者に、エロスと死の衝動間の爭鬪についての公式をあまりにも屢々聞かされたといふ印象を與へたかも知れない。この公式は人間性の上を走る文化過程を特徴づけるものである。然し又個人發展にも關係づけられ、その他有機的生命一般の祕密をも明らかにした筈である。この三つの過程の相互關係を檢討することは必要であると思ふ。さて同一公式の反復は、人間性の、同時に各個人發展の文化過程が生活過程であつて、生活の一般的特徵に關與してゐるものでなければならない、といふ考量によつて是認される。他面に於てはこの一般的特徵の追證は識別に役立つものではない。この特徵が特殊の條件によつて制限されない限りは。かくして、

文化過程はエロスによつて設立され、アナンケ、即ち現實の强迫によつて刺戟された使命によつて影響されつつ、經驗するかの生活過程の變容であるといふことを宣言して初めて安んずることができる。そしてこの使命とは、個々の人間の、相互にリビドー的に結合された共同團體に結合する事である。然し人間性の文化過程と各個人の發展即ち教育過程間の關係を注意するならば、この兩過程が似た性質のものであるといふことを迷ふことなく決定できるであらう、異種の客體に於ける同一過程でないにしても。人間性の文化過程は、勿論各個人の發展よりより高い抽象である故に、直觀的に捕捉することはより困難である。そして類推の追求を無理にやり過してはならないが、目標が同一種類であるのであるから――後者の場合に於ては各個人を人類集團の中へ列せしめること、前者の場合に於ては各個人からなる集團統一の建設――そのために用ひられた手段と成立した現象の近似は當然なことである。上の二つの過程を識別する一つの特徴は、それの異常な重大さの爲に、直ちに言及されなければならない。各個人の發展過程に於ては、快感原則のプログラム、幸運滿足は發見され、主要目標として定められる。そして人間を人間的共同團體に列せしめ或は適應せしめることは、この幸福目標を達する爲の道に於て行はるべき所の殆ど

避け難き條件である。この條件がなくてすます事ができるならば、恐らくよりよい事であらう。換言すれば、個人發展は、二つの努力、即ち通常『利己的』("egoistisch")と呼ばれる幸福への努力と、『愛他的』("altruistisch")と呼ばれる共同團體に於ける他人との共同享樂への努力の軋轢の所産である。この二つの名稱は表面的である。個人發展においては、前述の如く、主要な點は大抵利己的、即ち幸福への努力に一致する、他の『文化的』("kulturell")と呼ばるべき努力は、通常制約の役割をもつて滿足する。反之文化過程に於ては、人間的個體からの一つの統一建設の目標が殆ど主要な事柄であつて、幸福の目標は勿論存在するけれども、それは背後に押し隱されてゐる。大きな人間的共同團體の創造が最もよく成功するのは、人間が各個人的幸福を求めて齷齪する必要なき時である。各個人の發展過程は、かくて、人間性の文化過程に再び發見されない特殊の特徴をもつ。前者の過程がその目標に達する爲に共同團體と結合する限り、後者の過程と結合しなければならない。

文化努力と幸福への努力

遊星がその中心體の周圍を廻轉し、同時に自己の軸の周圍を廻轉する如く、各個人は人間性の發展過程に關與すると同時に、自己の生活道程を行く。我々の力弱き眼には、天上に於ける力强い遊戯が永遠に等しき秩序に固定してゐるやうに見えるが、然しなほ我々が有機的事件に於て見ることは、如何にこれらの力がお互ひに爭鬪し、その爭鬪の結果が絶えず變化してゐるかといふ事である。かくして又二つの努力、即ち個人的幸福への努力と人間的結合の努力は、かく個體に於て互ひに爭鬪しなければならない。個人發展と文化發展の二つの過程は相對立し、互ひに自己の地位を得んと爭はなければならない。然しこの個人と社會間の爭鬪は、この二つの和解しがたく見える根本衝動、即ちエロスと死との對立から生れたものではない。これはリビドー經濟に於ける爭鬪を意味し、自我と客體間のリビドーの配分のための爭鬪に比較され得る。この爭鬪は、各個人の生活を困難ならしめてゐるけれども、各個人に於ては結局調停され得るものである。願はくば文化の未來に於てもかくあつて欲しい。

共同團體の超自我

文化過程と個人の發展道程間の類推は、著しく擴大される。卽ち共同團體もまた一つの超自我を形成し、それの影響の下に文化發展が完成されると主張してよい。この類似の點を個々の事柄に就て追求することは、人間的文化を識るものにとつて、興味ある問題であらう。私は二三の重大な點を例示することに止めておく。文化時代の超自我は、各個人の超自我と等しき起源をもつてゐる。これは、支配的精神をもつ人間或は人間的努力の一つが最强で最も純粹である故に最も一面的形成を見出してゐるやうな偉大な指導的人格が、後世に遺した印象に基いてゐるのである。多くの場合、類推はこればかりでなく、この人格――いつもの事とは言はれないが屢々――が彼等の生きてゐる間、他人から嘲笑、虐待或は殘酷にも排斥されたのである、丁度我々の原始父が暴力をもつて殺戮された後はじめてあがめられて神性となつた如く。この運命結合にとつてイエース・クリストの人格が最も顯著な實例である。もしこの人格が、原始事實に就ての漠然たる記憶のうちに彼を復活せしめた神性に屬さないとするならば。他の一致點は、文化の超自我は各個人の超自我の如く嚴格な理想要求を提示し、それに從はない時は『良心の不安』("Gewissens-angst")によつて罰せられることとである。實際この場合に顯著なことは、玆に屬する精神過程は、

大衆の側からは、各個人に於けるよりもより近く意識され易いといふことである。各個人に於ては、緊張の場合ただ超自我の攻撃のみが非難として騒々しく知覺され、要求そのものは屢々その背後にあつて意識されないのである。もしこの要求が意識的に認識されるならば、この要求は當時の文化的超自我の掟と一致するのである。かかる場合に於て、所謂二つの過程、卽ち集團の文化的發展と個人の發展過程が、通例互ひに密接してゐるのである。超自我の多くの發現と特性はかくて文化的共同團體に於ては各個人に於けるよりも、より容易にその關係が認識されることができる。

倫理的要求――文化的超自我に對する異議

文化的超自我はその理想を形成しその要求を高める。この理想のうち人間相互關係に關するものは、倫理として綜合される。全時代を通じて、この倫理に最大の價値がおかれ、恰もこれから特に主要な功績が期待してゐるやうである。そして事實、倫理は、各文化の最も傷き易い點として容易に認められるかの點に向けられる。倫理はかくて治療的試みとして解釋さるべきであり、

又これ迄他の文化の仕事によつて達せられなかつた事を超自我の命令によつて到達せんとする努力として解釋される。文化の最大の障礙、即ち人間相互間の素質的攻撃性向が、如何にして除かれるかといふことが問題であることは、我々は既に知つてゐるところである。そしてまさにこれが爲に、文化的超自我の諸命令のうち恐らく最も新しいものらしいこの命令が、特に興味ある、即ち汝の隣人を汝自身の如く愛せよといふ命令。神經症研究とその治療に際して、我々は各個人の超自我に對する二つの非難を特に注目したい、即ち超自我は、その命令と禁令の嚴格さをもつて、自我の幸福を殆ど意に介せず、服從を妨げる抵抗、エスの衝動の强さと外界の困難さを十分考慮しないことである。かくて治療の目的のために、我々は屢々超自我を克服し、そして超自我の要求を低下させることを餘儀なくされる。全くこれと同じ異議を、我々は文化的超自我の倫理的要求に對してさしはさむことが出來る。この超自我もまた人間の精神的素質の事實を意に介せず、命令を發して、それに服從することが人間に出來るかどうかを問題にしない。むしろ人間の自我に委ねられたことはすべて心理學的に可能であり、自我は彼のエスを無制限に支配出來ると超自我は假定してゐる。これは誤謬である。所謂常態的人間に於てもエスの支配は、一定限界以

上に高められ得ない。もしより多く要求されるならば、各個人は拒絶し、神經症となり、或は不幸となる。『汝の隣人を汝自身のごとく愛せよ』といふ命令は、人間的攻擊性の最强の防止であつて、文化的超自我の非心理學先行の顯著なる實例である。この命令は實行不可能のものである。かかる愛の大濫發は、愛の價値をただ低下させるのみで、困厄を除くことが出來ない。文化はかかるすべてを無視し、ただ掟の服從が困難であればある程、愈〻役立つものであると戒めてゐるだけである。然し現代の文化に於てかかる掟を守る人は、これを無視する人に比べて不利な立場におかれる。もし攻擊性の防止が攻擊そのものと同じく人を不幸にするならば、攻擊性の文化障礙は如何に大きなものであることであらう。所謂自然倫理は、自分を他人よりより良きものとするナルチス的滿足以外に提供すべきものをもつてゐない。宗敎に賴る倫理は、よりよき彼岸の約束を關係させる。德が地上に於て酬いられない限り、倫理の說敎は無駄であらうと私は思ふ。人間の所有關係の實際的變化が、すべての倫理的命令以上に役立つといふことは、確かであるらしい。然しこの見解は社會主義者に於ては人間的性質に關する新しい觀念論的誤謬によつて曇らされ、その實行價値が消されてゐる。

超自我の役割を文化發展現象に於て追究する考察方法は、なほ他の諸發見を約束するやうに思はれる。私は結論に急ぐ。然し避け難い一つの問題に逢着する。もし文化發展が個人發展とかくも甚しく類似し、同じ手段をもつて働いてゐるならば、多くの文化——或は諸文化時代——おそらくは全人間性——が、文化努力の影響の下に『神經症的』（"neurotisch"）となるといふ診斷は、當然のことではあるまいか。この神經症の分析的分類に治療上の提議が結合し、大きな實際的關心を要求するであらう。かかる精神分析を共同團體へ及ぼさうとする試みは、無意味で無効であると宣言されるとは思へない。然し我々は特に注意しなければならないことは、これはただ類推の問題であつて、人間についても、概念についても、それらが成立し發展した範圍からこれを引離すことは、危險であることを忘れてはならない。實際共同團體的神經症の診斷は、特別の困難に衝當る。各個人の神經症に於ては、『常態的』（"normal"）として承認される周圍から患者を識別させる對比が、最初の據り所（アンハルト）として役立つ。すべて同種の病氣に罹つてゐる大衆に於

では、かかる背景がなくなる。この背景は他の何處かから引出されなければならない。さてこの見解の治療的應用に關しては、社會的神經症の分析が最も適確であるといふことは何の助けにもならない。何となれば何人も治療を强要する權威をもつてゐないから。かかる困難にも拘らず、我々の期待できることは、かかる文化的共同團體病理學建設の冒險を企てるものが、何時かはあらはれるであらうといふことである。

文化の評價

人間的文化の評價をなすことは、種々の動機からして私には緣のないことである。我々の文化は、我々が所有し獲得できる最も價値あるもので、文化道程は豫想し得ない完全性への高さへ我我を必然的に導くに違ひないといふ熱狂的先入見を斥けることに努めた。少くとも私は憤ることなく次の批判者達の意見をさへ傾聽することができる、彼等批判者は、もし人が文化努力の目標と文化の用ひる手段を注意して觀察するならば、文化の全努力は骨折損で、その結果は堪へ難く思はれる一つの狀態となると、考へてゐる。かうした事柄に就て殆ど知る所がないといふ事によ

つて、公平な態度が容易に私に與へられる。確信をもつて言へる唯一つのことは、人間の價値判斷といふものは、絶對的に幸福願望によつて導かれ、かくて議論によつて人間の幻想を支持せんとする試みであるといふ事である。もしある人が、人間的文化の强制的性格を强調し、そして例へば性的生活の制限或は自然淘汰を犧牲にしての人道主義的理想貫徹への傾向は、恰もそれが自然必然性であるかの如くそれに屈從するのが最善であるところの發展機制であると言ふならば、それはなほよく解る。然しこの考へに對して私は異議を出すことを識つてゐる。卽ち、征服出來ぬと思ふ努力が、屢〻人間性の歷史に於て排除され、他のものによつて置換されるといふ事である。私は同胞の前に豫言者として立上る勇氣をもたない。私は彼等に何等の慰籍を齎すことを知らないといふ批難に頭を下げる。實際彼等すべては、最も强暴な革命論者さへも最も勇敢な信仰家に劣らず熱烈に、豫言者たらんと、結局は望んでゐるのである。

人間種族の運命問題

人間種族の運命問題は、共同生活の人間的攻擊と死の衝動による障礙を征服することが文化發

展に可能であるかどうか、そして如何なる程度で可能であるかといふことにかかつてゐるやうに思はれる。まさにこの點に就て現代は特別の關心に價する。今や人間は自然征服に甚だ成功し、その征服力をかりて最後の一人になるまで殺し合ふことが、容易に出來るやうになつた。このことを彼等人間は知つてゐる、ここから彼等の現在の動搖、不幸、不安な氣分の大部分が生れる。さて今や我々の期待することは、二つの『天の力』("himmlische Mächte") の一つ、即ち永遠のエロスが、他の一つ、即ち同樣不滅な彼の敵との爭鬪に於て、自己主張する爲に努力することである。

精神分析の困難

H. Ignotus 編輯の雜誌 "Nyugat" (ブダペスト、一九一七年)に、匈加利語で發表、次で "Imago" (第五卷、一九一七年)と "Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre" 第四集に發表。

私は先づ冒頭で言ひたいことは、私の言つてゐる困難は理智的方面の困難ではないこと、精神分析が、これを受取つた人々（聽者或は讀者）に理解を困難ならしめるものを指してゐるのではなく、感情方面の困難、卽ち精神分析がこれを受取つた人々の感情に親しみ難いものにされ、これに興味と信用をおくる氣を起さないところのものを指してゐるのであるといふことである。或る事に對して十分同感を感じることの出來ない人は、またこれを理解することが困難であらう。

これ迄精神分析に關心を全く持たれなかつた讀者を考慮に入れて、私は以前の事情に溯つて話さなければならない。精神分析に於ては、多數の個々の觀察と印象から、遂に一つの理論のやうなものが形成された。これはリビドー理論といふ名前でしられてゐる。精神分析は周知のごとく所謂神經症的錯亂の闡明と除去を事とした。この問題のために着手點が見出されねばならなかつた。そしてこの着手點を、精神の衝動生活のうちに探求することに決心された。人間の衝動生活に就ての假定は、かくて我々の神經質解釋の根柢となつた。

學校で敎へられてゐる心理學は、もしそれに向つて精神生活の諸種の問題をたづねる時は、殆

ど十分な解答を與へない。なほかの心理學の説明の最も慨嘆すべきは、衝動の領域に於けるそれである。

かくてこの領域に於て最初の解釋を我々が創り出さうとする時、その方法は全然我々に委任される。一般解釋は、個體を保存しようとする衝動及び子孫繁榮をはかるかの衝動の代表者としてそれぞれ饑飢と愛慾を分類してゐる。この見易い識別に我々は贊成して、精神分析に於ても亦自己保存或は自我衝動を性衝動から區別し、性衝動が精神生活に現れる力、リビドー性的欲求――を、自我衝動に於ける饑飢、權力意志に類推（アナローク）のものと名づけた。

その時、我々はこの假定の根柢の上に、最初の重大な發見をした。我々の經驗した事は、神經症を理解する上には、性衝動が一般に考へられてゐる以上に重大なこと、神經症は性慾作用の所謂特殊の病氣であるといふことであつた。又人間が凡そ神經症にかかるか否かは、リビドーの量とこれを滿足させ又滿足によつて遠ざける可能性に依ること。又病氣の形式は、各個人が性慾作用の發展過程をすごしてきた方法で、或は我々の言葉で言ふならば、リビドーがその發展過程に受けた固定（フイキシールンク）化の仕方によつて規定されるといふこと。さらに我々は精神的影響の少々複雜な或

る技術に於て、多くの神經症を闡明にすると同時に治療する手段を持つてゐるといふことであつた。我々の治療學上の努力が最上の効果を有するのは、自我衝動と性衝動間の爭闘から起る或る種の神經症に於てである。人間にとつては、遙かに個人の力以上に擴大する性衝動の欲求が、彼の自己保存或は自重心を脅かす危險として自我に現れるやうに思はれる。その時自我は防禦の役目につく、性衝動に滿足を拒絶し、或る代償滿足の迂路をとらしめる、この代償滿足が神經症の徴候として認められるのである。

精神分析的治療學は、衝動排除を修正し、この爭闘をよりよき健全な結末に指導することをなす。無理解な反駁者は我々の性衝動の評價を、一面的なものとして非難し、人間は性的以外の關心をなほ持つてゐる、といふ。我々の一面的なことは、すべての配列を化學的親和力に歸す化學者のそれの如きものである。それが爲に彼は重力を否定してゐるのではなく、その評價を物理學者に委せてゐるのである。

治療の仕事をするに當つて、我々は病人に於けるリビドーの分割に努めなければならない、我我は如何なる客體表象に彼のリビドーが結合されてゐるかを追求し、これを解放して自我の自由

な處置に委ねる。その際我々は、人間に於けるリビドーの始源的な原分割の注目すべき姿を表象するに至つた。個體發展の初めにあつては、すべてのリビドー（すべてのエローテイッシュの努力、すべての愛の能力）は、その各人に結合されてゐること、我々の言葉をもつて言へば、各自の自我を占有してゐることを、我々は認めなければならなかつた。その後大きな生活欲求の滿足に依つて、はじめてリビドーが自我から外部客體に推移し、かくてはじめてリビドー衝動をかかるものとして認識し、自我衝動から識別する位置に達するやうになつたのである。この客體からリビドーが再び解離し、再び自我の中に逆行して入ることも亦あり得る。

鏡の中の自分の姿に見惚れた青年ナルチスムスに關する希臘神話を回想して、自我がリビドーを自己に留めておく狀態を我々はナルチスムスとよんだ。

我々はかくして各個人のナルチスムスから、客體愛への進展を敍述する。然し我々は、自我のリビドーが全部的に客體へ移る時があるとは考へない。リビドーの一定量は常に自我に止まり、ナルチスムスの一定量は、客體愛が高く發展してゐてもなほ存續する。自我は、客體に向ふべく規定されたリビドーが流れ出し、再び客體からそこへ流れて歸る大きなタンクである。客體リ

ビドーは最初は自我リビドーであつた、そして再び自我リビドーに換へられることが出來る。人間のリビドーが完全な運動性を失はないことは、人間の完全な健康にとつては重大なことである。この關係を解り易くするためには、原形動物を考へてみるがいい、その粘液體は僞足を出し、肉體が伸長し、再び收縮して原形質の小塊が再び形成される繼續運動を考へてみたまへ。

私がこの暗示を通して敍べようとすることは、神經症のリビドー說である。この症狀の本質についてのすべての解釋と、この症狀に對する我々の治療學上の處置は、このリビドー說に根柢をおいてゐるのである。勿論、我々がリビドー說の前提をまた規範的仕方であると主張する。我々は小兒のナルチスムスに就て論述し、又原始人が彼の思想の全能を信じ、かうして外界の出來事の終決を魔術によつてつけようとすることを、彼の强度のナルチスムスに歸せしめる。

以上の序論に續いて私の詳論したいことは、一般的ナルチスムス、卽ち人間性の自己愛は、現今迄の科學研究の方面から三つの大きな侮辱を受けたといふことである。

（a）人間は最初自然研究のはじめに於て、彼の住所たる地球は泰然として宇宙の中心に存在し、太陽、月、遊星は圓形の軌道を描いて地球の周圍を運動すると信じた。その際人間は素朴に

も彼の感覺器官の知覺の印象に從つたのである。事實彼は地球の運動を感じない。自分の周圍の何處を自由に觀ても、外界を包む周圍の中心點に自分は存在する。地球の中心的位置は、彼にとつては、宇宙に於ける地球の支配的役割の認容であつた。そしてこのことは、自分をこの世界の主として感じる彼の性向と快よく調和するやうに思はれた。

このナルチス的幻想の破壞は、我々にとつて十七世紀に於けるコペルニクスの名前と著作に結びついてゐる。既に彼以前にもピタゴラス派の人々は地球の特權的位置に疑惑をもち、アリスタルシ・フォン・サモスは紀元前三世紀に於て、地球は太陽より小さくこの天體の周圍を運動することを言ひ出してゐる。コペルニクスの大發見はかくて既に彼以前になされたのであつたが、而もなほこの發見が一般に承認された時には、人間的自己愛はその最初の宇宙論的侮辱を嘗めたのであつた。

(b) 人間はその文化發展の過程に於ては、自らを他の動物的共同生存者に對する支配者であるとしてゐる。然しこの特權に滿足せず、彼等と彼の本質の間に差異をおかうとし始めた。彼は彼等に理性を認めず、そして自分には不滅の靈をおき、動物界との共同生活の結合帶を引裂くこ

とを許した自分の高い神の血統を主張した。この偉大さが、小兒と又野蠻人と原始人にはなほ知られないことである事は、注意すべきことである。これは後世の要求の多い（アンシュプルシュフォル）發展の結果である。トーテム主義の段階にある原始人は、彼の民族を動物的祖先に溯らすことを侮辱と感じない。かの古い考へ方の殘滓を含む神話は、神々に動物形態をとらしめ、そして最初の時代の藝術は神々を動物の頭で形づくつてゐる。小兒は、自分の本質と動物の本質との間に識別を感じない、そしてお噺の動物をして思考せしめ語らしめて奇異を感じてゐない、小兒は、人間の父にふさはしき心配の感情を犬や馬に移し、これを以て父を侮辱する所以と考へない。成長した後はじめて、動物によそよそしくなり、遂には動物の名で呼ぶことによつて人間を辱しめるやうになる。

我々はすべて、ダーウィンと彼の共力者と先驅者の研究が、略今から半世紀前に、人間のこの偉大さに終末をつけたことを知つてゐる。人間は動物と異るものでもなく、よりよきものではない。彼は動物から出たもので、ただ關係が動物のある種類にはより近く、他の種類にはより遠いだけである。その後の知識の獲得はこの身體構造竝びに精神素質に於て與へられてゐる同價値の證據を拭ひけすことが出來なかつた。とまれ、このことが人間のナルチスムスの第二の、生物學

上の侮辱である。

（c）最も感覺的影響をもつものは、第三の、心理學的侮辱である。

人間は、外部的に屈從してゐても、自己の靈に於ては自己を尊嚴と感じる。自我の中核に、自分の興奮と行動を監視し、それが自分の要求と協和するものかどうかを知る監視器官を創り出した。もしこの興奮と行動が自分の要求と協和しない時には、無下に阻められ却けられる。人間の内的知覺、意識は、精神衝動のすべての重大な出來事を自我に知らしめる。そしてこの通告によつて導かれた意志は自我が命ずるところを實行し、おのづから行はれるものを變更する。實際この精神は簡單なものではなく、寧ろ上位と下位の僧侶政治で、相互關係を認めず各〻獨立に實現を迫る諸種の衝動の混亂であつて、これは衝動とその外界に對する諸種の關係の多樣さに準じ、衝動の多くのものは各〻對蹠的で相互に協和しない。この作用にとつて必要な事は、最高審判は既に行はれてきたすべてを知り、この審判の意志はその影響を及ぼす爲に至る所に侵入することができるといふことである。然し自我は、意識の通告の完全性と通用性及び自我の命令に對する實行性を確信してゐる。

或る病氣、丁度我々の研究した神經症に於ては、事情はこれと違ふ。自我は、自家の力、靈の限界に衝きあたる。突然ある思想が浮んできて、それが何處から來たものか判然しない、またこの思想を追ひ出すには手段がない。この奇異な客は、自我に屈從してゐる客より、遙かに强大であるやうに見え、常に試みられる意志の力に抵抗し、論理的反駁によつてもなほ錯亂を解かず、現實性の辯駁によつても攻めおとされない。或は他人の衝動であるかの如き衝動が現れてくる。かくて自我はこれを拒否するが、自我はどうしてもこの衝動に對して恐れを抱き、それに對して注意を拂はなければならない。これは病氣である、奇異な錯覺であると、自我は獨言をし、注意力を銳敏にするが、なほ何故自我がこんな奇妙な仕方で不隨意を感じさせられるかを、理解することができない。

●精神病學はこのやうな事實に對して、惡い奇異な精靈が精神生活中に侵入してくるといふことを反駁するが、變質、遺傳素質、體質的低能！　と言つてただ肩をそびやかすだけである。精神分析はこの不氣味な病氣の發作を闡明することを企て、注意深い退屈な檢討をなし、救助手段と學術的構成をはじめ、そして最後に自我に次のやうに言ふのである『あなたの中へ奇異なものが入

つたのではない。あなた自身の精神生活の一部があなたの知識と意志の支配から分離したのである。だからこんなに防禦が出來なくなつた。あなたは、自分の力の一部をもつて他の部分に對して闘つてゐる。外部からの敵に對してのやうに全部的力を集中することができない。そしてあなたに敵對し、あなたから離れてしまつたものは、あなたの精神力の最惡の最もつまらない部分とは限らない。私は言はなければならない、罪はあなた自身にあると。あなたが性衝動をもつてあなたの意志するものを始める事ができると信じたならば、御自分の力を高く評價し過ぎたのだ、そして性衝動の意志に殆ど顧慮を拂ふことをしなかつたのだ。そこで性衝動は反抗し、壓迫を逃がれるためにその暗い道を歩み、あなたには最早適さない方法で自分の權利を立ててしまつたのである。この事が如何なる仕方で成立したか、如何なる道を性衝動が歩いたかをあなたは知らない。ただこの仕事の結果、即ち苦惱としてあなたの感覺する徴候を、知つてゐる。がこの徴候をあなた自身の分離した衝動の子孫として認めないで、この徴候がその衝動の代償滿足であることを知らない。

『以上の事實は、すべてただなほ他の點でも間違ひをしてゐるといふ一事情によつてのみ、行は

れてゐるのである。あなたは、意識が傳達してくる程重大な事であれば、靈の中に行はれる總てを經驗すると信じきつてゐる。そしてもしあなたが精神のうちに何等の通告をも受けなかつたならば、それは精神の中に含まれてゐないと確認してゐる。實際、あなたの精神生活中には意識されれる以上のものが絕えず行はれてゐるに違ひないといふ最も見易い證據をつかんでゐるにも拘はらず、實にあなたは『精神的』("seelisch")を、『意識的』("bewutzt")卽ち認知的と同じであると思ひ違ひをする程、極端になつてゐる。實際あなたはこの點に敎へられなければならない。あなたの裏の精神的なものはあなたに意識されたものとは一致しない。あなたの精神のうちに行はれてゐるかどうかと、それを又經驗するかどうかは異つたことである。通常意識への通告の勸めは、あなたの欲求するところだけには、十分果されることは、私は認める。あなたがすべての比較的重大なものを經驗するといふ事を幻想だとする必要はない。ではあるが、多くの場合、例へば諸種の衝動の爭鬪の場合に於ては通告の勸めは拒まれ、あなたの意志はあなたの認知以上には遠く達しない。またすべての場合を通じて意識の通告は不完全でそして屢〻不確實である。又種種の出來事については、旣に完全に行はれ、その變更を最早なす事が出來なくなつた時はじめて

通告を得るといふことも屢々ある。またたとひ病氣でなくても、あなたの精神中に動いてゐるすべてのもの、あなたの經驗しないところは何の部分であるか、あなたが間違つた報告をされてるるのはどんなものに就てであるか、何人が推測することが出來よう。あなたは、自分の最高役人の種々の報告に滿足し切つて、そして國民の輿論を聞く爲に自ら階段を下りて行かない專政君主のやうに振舞つてゐる。あなたの心底の聲を聞け、そしてあなた自身を知れ、その時初めてあなたは何故病氣にならなければならないかを了解し、病氣となることを避けることができる。』

前述の如く精神分析は、自我を知らしめようとした。然し、我々のうちの性衝動生活の統禦は完全に行はれないこと、精神過程それ自體は意識されず、ただ不完全な不確實な知覺によつてのみ自我に理解され從へられるといふ二つの闡明は、自我は自家の主人ではないといふ主張に似てゐる。これらの主張と闡明は相共に、私が心理學的と呼びたい第三の、自己愛の侮辱を示してゐる。だからこそ自我は精神分析を寵愛せず、その信條を頑强に拒否するのはちつとも不思議ではない。

極く少數の人々は、無意識精神過程の承認が學術と生活にとつて、或は結果の重大な歩みを

意味するであらう、といふことを知るやうになつたかもしれない。然しこの歩みを最初に踏み出したものは精神分析ではないことを我々は今とりあへず附言する。我々の先驅者として有名な哲學者を引例する、殊に偉大な思索家ショーペンハウエル、彼の無意識の『意志』は、精神分析の精神的衝動に同視さるべきものである。なほ又この思索家は、忘却しがたい餘韻のこもつた言葉で、人間に依然として低く評價された性的努力の意義を思ひ出させた。ただ精神分析の前提とする唯一つのことは、ナルチスムスにとつて苦痛な、性慾の精神的意義と精神生活の無意識性に關する二つの命題を、抽象的に主張するものではなく、各個人に接觸し、この諸問題に對する各個人の態度を強要する一つの材料について主張するといふことである。然しこの爲にこそ精神分析は、この哲學者の偉大な名聲を畏れて避けるやうな反駁と嫌惡をも引受けるのである。

十七世紀の惡魔憑き神經症

"Imago" 誌第四巻（一九一三年）第一分册（宗教心理學の分册）に發表

小兒時代の神經症に就て我々の識り得たことは、後年には根本的研究を通してのみ認識されることが、容易に自由に觀察され得るといふことであつた。これと同じことが、前世紀の神經症に對しても期待され得ると思ふ。唯これを、現代の神經症とは別の表題の下に見出すことを、我々が豫期するならば。此前時代の神經症が、非心理學的な現代のそれが有機體的（オルガーニシュ）病氣の假面を被つてヒコポンデリー的なものとして現れるに反して、惡靈の外被をつけて出現しても、我々は愕かなくていい。多くの著者、就中 Charcot は、藝術の遺產である惡靈憑きと恍惚狀態(Besessenheit und Verzückung)の說明に於て、ヒステリーの發現形式を不可知のものとしたことは、周知のことである。この症狀史のうちに神經症の內容を再發見することは、當時もう少し注意がはらはれてゐたならば、さして困難なことではなかつたらう。

かの暗黑時代の惡靈說（die dämonologische Theorie）は、現在に至るまで『精密』科學時代の肉體の解釋に抵抗して、自己の主張を立てる。惡靈憑きは現代の神經症に相應する、その說明のために、我々は再び心理的力を用ひてみたい。我々にとつては、惡靈は劫罰的惡しき願望であつて、拒絕され排除された衝動から生れた子である。中世がこの靈的存在に就て試みた計企を、

我々は只管斥けて外界に移し、この存在が棲んでゐる患者の內在生活に於てこれを生成せしめることにする。

一畫工クリストフ・ハイツマンの經歷史

私がかやうな十七世紀の惡靈憑き神經症（dämonologische Neurose）を觀察することができたのは、宮中顧問官、前ウイーン遺贈圖書館々長パイエルトウルン氏（R. Payer-Thurn）の好意による。パイエルトウルン氏はこの圖書館の中で、マリアツエル聖地から出た一草稿を發見した。その中には聖母マリアによる惡靈憑きの不思議な救濟に就て詳細に報告されてゐる。彼の關心を喚起したことは、この內容とファウスト傳說との關係であつた。そして彼はこの材料の徹底的敍述と仕上げをするに至つた。彼は、その救濟の敍述されてゐる本人が、痙攣發作と幻覺に苦しんでゐることを發見したので、この狀態の醫學的鑑定を私に依賴した。私はこの草稿の硏究に際して、彼の鞭撻と援助に謝意を表さなければならない。

この惡靈憑き症狀史は、實際價値多い拾得物である。他所では夾雜物の多い鑛石から骨折つて

融解されなければならないものを、純粋金属として産出するいくつかの場所と同じやうに、この拾得物も亦殊更の闡明を要することなくて明瞭である。

一枚の精密な寫しが私に與へられてゐるこの草稿は、全く違つた性質の二部に分れてゐる、即ちラテン語で作成された僧侶の筆記者、即ち編纂者の報告と、獨逸語で書かれた患者の日記斷片と。第一部は序文と奇蹟的治癒を含み、第二部は僧侶たちにはさして重大でなかつたらしいが、それだけ我々にとつては價値が多い。この第二部はこれ迄確立しなかつた神經症に就ての我々の判斷を確定する爲に、大いに役立つ。この第二部をなしてゐる文書(ドクメント)は、僧侶の傾向に最早役立たない、寧ろ破棄したいものであつたらしく思はれるにも拘らず、これを保存してくれたことを、我々は僧侶たちに感謝する。

さてこの小さな筆寫、その表題は

"Trophaeum Mariano-Cellense" (マリアツエルの神の勝利記念)

となつてゐる小册の組立てに就て研究を進めるに先立つて、序文から引出してこの內容の一部を物語らなければならない。

一六七七年九月五日バイエル人の畫工クリストフ・ハイツマンはポッテンブルン（低地墺太利）の牧師の身元證書（Geleitbrief）をもつて近くのマリアツエルに連れてこられた。* この身元證書によると、彼は美術の仕事をしながら、數箇月ポッテンブルンに滯在し、其處で八月二十九日に教會內で恐しい痙攣に襲はれた、これが數日間繰返されたとき、ポツテンブルンの僧正（der Praefectus Domini Pottenbrunnis）が、彼を壓迫するものは何か、彼が惡魔との不法な交りを始めてゐないかどうかを調べた。** そこで彼は實際九年前自分の美術に對する失望と自己保存に對する疑惑におそはれた時に、九度彼を誘惑した惡魔に降服し、この時期が經過した時には彼の身體靈魂をもつて惡魔の所屬となるとの義務を、書面で認めたと、後悔した。この期限の終期は當月の二十四日で既に切迫してゐる。（Quorum et finis 24 hujus mensis futurus appropinquat）この不幸な男は後悔し、マリアツエルの聖母の惠みのみ彼を救ふことが出來、血で書かれた契約書を彼に返へすやうに聖母が惡魔に強要してくれることを確信する。この理由から、人々は敢へて、この見すてられて救ひを求めてゐる哀れな奴僕を（miserum hunc hominem omni auxilio destitutum）マリアツエルの人々の好意に薦める。

ここ迄ポッテンブルンの牧師、レオポルドュス・ブラウンが書いてゐる、即ち一六七七年九月一日のところ迄。

* 當時の畫工の年齢は何處にも書き示されてない。色々の關係から推量してみると三十歳と四十歳の間、多分三十歳に近い方だつたらしく思はれる。後に分るが、彼は一七〇〇年に死んだ。

** この質問が、この惱める畫工に、惡魔との契約の構想を與へた。即ち『暗示』(“suggerieren”)するところがあつたらしいことは、ただ輕く書きながされてゐる。

さて愈々私はこの草稿の分析に入ることができる。それは三分册から成立してゐる。

一、身賣契約の光景とマリアツエル禮拜堂内の救濟の光景を表現してゐる一枚の色づき扉繪、次の紙には、その後の惡魔の出現を表現したと同様に色づきの八枚の繪に、獨逸語でものされた簡單な附言がつけられてゐる。これらの繪は原物ではなく模寫であるが、――嚴かに我々に保證されてゐる如く、精密な模寫である――クリストフ・ハイツマンのまのあたりの描寫によつたものである。

二、本來のトロヘーウム・マリアノ・ツエレンセ(羅典語)、即ち終りにP・A・Eと署名し、此

文字に彼の傳記を附託してゐる四行の詩をつけ加へてゐる編纂者である僧侶のものしたものである。これの結尾をなしてゐるものは一七二九年九月十二日附の聖ランペルトの修道院長キリアンの證言で、この證言は、編纂者の敍述以外の敍述に於ては、草稿と繪の精密な一致を實證してゐる。トロヘーウムが何年に完成されたかは明示されてゐない。然し我々の假定が許されるならば、それは修道院長キリアンがその證言を書いたと同年であるか、或はまた原本中に記されてゐるうちで最後の年數が一七一四年であるから、編纂者の著述を一七一四年と一七二九年との間の或る時期へおさめることも出來る。この著述によつて忘却をまぬかれたこの奇蹟が、一六七七年に行はれたのであるから、この著述がものされる三十七箇年乃至五十二箇年以前のことである。

三、獨逸語で書かれた畵工の日記、これは禮拜堂に於ける彼の救濟の時から翌一六七八年一月十三日迄つけられてゐる。これはトロヘーウムの原本へそれの終りのすぐ前に挿入されてゐる。

本來のトロヘーウムの中心をなすものは二つの著述、即ち既述の、一六七七年九月一日附ポツテンブルンの僧侶レオポルト・ブラウンの身元證書(Geleitbrief)とマリアツエル及び聖ランペルトの修道院長フランチスクスの報告で、これは一六七七年九月十二日附で奇蹟による治癒を述べ

てゐるので、日附が數日、身元證書の方よりおそくなつてゐる。編纂者P・A・Eの仕事は一つの序文を傳へた、これは前の二つの著述を謂はば融合し、更に結合の爲に二三のあまり重要ならざる斷片と、一七一四年に求められた調査後の畫工のその後の運命をつけ加へてゐる。*

* この事はトロヘーウム編纂の時期が一七一四年であるといふ事に對する有力な證據となるであらう。

畫工の經歷はかくてトロヘーウムに於て三度語られてゐる。

一、ポツテンブルンの僧侶の身元證明書

二、修道院長フランチスクスの嚴かな報告

三、編纂者の序文に。この三つの原本を比較するに、或る不一致が拾ひ出される、これを追究することは重大な結果となるであらう。

さてこれから畫工の經歷史を續ける。彼がマリアツエルで久しく懺悔し祈禱した後、九月八日、聖母マリアの誕生日の夜の十二時、神聖な禮拜堂で、羽のはえた龍の姿をして現れた惡魔から血で書かれた契約書をとり返へす。その後我々の聞いて變に思ふことは、畫工クリストフ・ハイツマンの經歷史に於て、惡魔に與へた二枚の契約書、前の黑インキで書かれたのと、後の血で

書かれたのとが現れてくる事である。書き傳へられてゐる誓言の光景に於ては、なほ二へ扉繪でそれと認られる如く、血で書かれた、卽ち後の契約書だけが問題とされてゐる。

ここに當つて我々には僧侶の報告者の確信に對するある疑惑が起つてくるが、これは却て僧侶の迷信に就ての我々の研究の仕事を、徒勞に終らない樣に我々を戒しめるまでの事である。多くの有名な僧侶たちは祓ひきよめられた人に常に援助し、惡魔の出現のときにも禮拜堂に居合はせたといふことが語られる。もし彼等も亦、惡魔が赤く描かれた紙片を畫工に渡す（Schedam sibi porrigentum conspexisset）有樣を目擊したと主張されるならば、我々は多くの不愉快な可能事實の前に立つことになるであらう、それらのうち集合連帶の錯覺こそ最も寬大なものとなるであらう。しかし修道院長フランチスクスによつて陳べられた證言の言葉はこの疑惑を消してくれる。この證言には、援助者の僧侶たちが惡魔を見たとは、主張されてゐない。ただ素直に卒直に、畫工が、彼を抑へてゐた僧侶たちを突然押しのけて禮拜堂の一隅にかけこみ、そこで彼は惡靈の出現を見、そして手に紙片をもつて來た、と書かれてゐる。*

* ipsumque Daemonem ad aram sac. Cellae per fenstrellam in cornu Epistolae Schedam sibi por-

rigentum conspexisset eo advolans e Religiosorum manibus, qui eum tenebant, ip'a'n Sched'm ad manum obtinuit…………

奇蹟は大きかつた、聖母マリアの惡魔に對する勝利は確實であつたが、殘念ながら平癒は永く續かなかつた。なほ僧侶たちの名譽のために特記しなければならないことは、彼等がこの事實をかくさなかつたことである。畫工はその後間もなく幸福になつてマリアツエルを立去つた、それからウイーンに赴いてそこで有夫の妹の許に滯在した。十月十一日そこで部分的には非常に重い再發がはじまつた。これに就て日記は一月十三日迄書き記してゐる。それは幻覺、失神であつて、多種多樣なものを見、體驗した。苦痛感を伴つた痙攣狀態、或る時は脚部等の痲痺の狀態。此度彼を惱ましたものは惡魔ではなかつた。それは彼を訪れた神聖な人々の姿、クリスト、神聖な處女自身であつた。特に注意を要することは、この天國の人々の出現と彼たちが彼に加へた罰で、以前惡魔との交りに劣らず彼が苦惱したことである。彼はこの新しい體驗をも日記に於て惡魔の出現としてまとめてゐる。そして出現する惡靈(maligni Spritus manifestationes)に就て嘆き、一六七八年五月マリアツエルに歸つてきた。

僧侶達に、歸つた動機として彼の告げた事は、彼がもう一枚のインキで書かれた契約書を惡魔から取戻さなければならないといふ事であつた。* 此度も亦彼の願望を果す援助をしたのは、聖母マリアと信心深い神父達であつた。然しこれがどういふ風に行はれたかに就ては報告がない。唯簡單に、殆ど同樣に紙片が返却された(qua iuxta Votum reddita)と書かれてゐる。それで彼は全く解放を感じ惠みある同朋の宗教聯盟 (Der Orden der Barmherzigen Brüber)に加入した。

* これは一六六八年九月に交付されたものであるから、それから九箇年半經つてゐる一六七八年五月には既に滿期となつてゐたであらう。

更に我々は、編纂者の努力の隱しだてするところなき傾向が、症狀史によつて要求される眞實性を否認させるやうに彼を誘惑しなかつた事を、承認する理由をもつてゐる。といふのは彼は、惠みある聯盟の管理者の許に於ける事情に就て、畫工が立去つて後の調査が齎した事を、默してゐないからである。プロビンチアーリスの報告するところによれば、同朋クリソストムス (クリストフ) は、彼を再度の契約に誘惑しようとした惡靈の襲擊を (勿論ただいくらか飮み過ごした時に限られるが "Wenn er etwas mehrers von Wein getrunken") なほくりかへし經驗した

が、神の惠みによつて常に惡靈を斥けることができた。同朋クリソストムスはその後聯盟の新しく設けられたモルダウ河沿岸所在の僧院に於て、一七〇〇年靜かに慰め多く("sanft und trostreich")結核症で死亡したと。

二、惡魔との契約動機

我々がこの惡魔との契約を一つの神經症の症狀史の如く觀察する時、關心は先づその機因と密接な關係をもつ動機をたづねることに向ふ。何故人は惡魔と契約するか。ファウスト博士は輕蔑的にたづねる。憐れな惡魔、お前は何を與へる氣かと。然しファウストのこの輕蔑は間違つてゐた。惡魔は、不滅の靈の代償として提供すべく、人間が高く評價する總てのものを持つてゐる。富、危險防止の保證、人間と自然力の支配權、そして殊に享樂、美しき婦人の享樂。この惡魔の仕事と義務は、ファウストとの契約に明らかに敍べられてゐる。* 然らばクリストフ・ハイツマンにとつて、契約の動機は何であつたか。

* ファウスト、第一部、書齋の場參照、

此世でわたしはあなたに身を委せて、
休まず頤でこき使はれませう。
そこであの世で再會した時には、
あべこべにあなたが使はれて下さるのですね。

注意すべきことには、このやうな本能的願望の一つもなかつた。このことに就てのすべての疑惑を一掃するために、人はただこの畫工が彼によつて寫しとられた惡魔の姿に附言してゐる短い記述に眼を通せばいい。例へば第三の幻像に附言したノートに、

『三度目に彼は一年半と經たない中にこの壓ふべき姿をして私に現れた、本を一冊手にして。その本の中に本當の魔法と魔術が理解された』と（"Zum driten ist er mir in anderthalb Jahren in ditzer abscheuhlichen Gestalt erschinen, mit einen Buuch in der Handt, darin lauter Zanberey und schwarze Kunst war begrüffen………"）

然しその後の出現に附言した言葉から我々が讀める事は、惡魔が、何故に『前述の本を燒き棄てた』（"sein vorgemeldetes Buuch verbrennt"）と言うて彼を激しく叱責し、もしこれを辨償

しない時は彼を引きつれようとした、といふことである。

四度目の出現の際に、悪魔は彼に大きな黄色の財布と大枚一ドュカーテンを示し、入用なだけ何時でもやると約束する、『然し私はそのやうなものを受けなかつた』("aber ich solliches gar nicht angenomben") ことをその畫工は自讃することが出來る。

更に悪魔は彼に、娯樂しなければならないと要求する。これに對して彼の記述してゐることは、『このことは勿論悪魔の要求に應じて行はれたけれども、私は三日以上續かなかつた、そして再び身受けされた』(Welliches zwar auch auf sein begehren geschehen aber ich yber drey Tag nit continuirt, und gleich widerumb autzgelöst worden")

さて魔術、金錢と享樂を悪魔が提供する時にはこれを拒み、況んや契約の條件にしなかつたのであるから、この畫工が悪魔と契約した時には、本來何を要求したかを知り度く思ふ我々の要求は切實となる。悪魔と關係をつける何らかの動機を、彼は持つてゐなければならない。

トロヘーウムの書は又この點に就て確實な說明を與へてゐる。彼は憂鬱になつた、仕事をすることが出來なくなり、又本當にその氣になれなくなつた。そして自分の生存を氣遣ひ、メランコ

リーに憂鬱（デプレッシオーン）になり、仕事の阻止と生命の（正當な）心配をした。この事が實際或る病氣と關係がある事を我々は知ると同時に又、畫工が自ら惡魔の姿に附言してゐる記述に於て憂鬱とよんでゐるところの（私はそれで娛樂につとめ、憂鬱を拂はなければならない）（"solte mich damit belustigen und melancoley vertreiben"）この病氣の機因が何であつたかを識る。我々の三つの原本のうち第一のもの、牧師の身元證書はこの（彼は仕事の進捗と完成に就て憂鬱に思ひ煩うてゐる）（"dum artis suae progressum emolumentumque secuturm pusillanimis perpenderet"）憂鬱症狀について述べてゐるが、第二の原本、修道院長フラチスクスの報告は、なほこの落膽と不機嫌の原因についても觸れてゐる、即ちこの方には（いくらか親の死で憂鬱になつて"accepta aliquâ pusillanimitate ex morte parentis"）と書いてゐるし、編輯者の序においてもこれに應じて同じ言葉をただその配列だけを變へて親の死でいくらか憂鬱になつて、（"ex movrte arentis accepta alliquâ pusillanimitate"）と書かれてある。

彼は憂鬱症にかかつた、その時惡魔が彼に近よつてきて、何故そんなに落膽し悲しんでゐるか、と質ねた。そして（是非とも救ひ出し、手をかしてやる）"auf alle Weitz zu helffen und

an die Hand zu gehen" と約束した。*

* 寫像一、と扉繪の傳說、立派な市民 (Ersamer Brüger) の姿をして現れた惡魔

そこでこのやうにして一人の男が、心情の憂鬱から逃れる爲に、惡魔に身魂を賣る。確かに、このやうな狀態の苦惱に感情を移入することが出來、又醫術はこの苦惱を緩和することを殆ど能くしないことを知る人は、これが十分大きな動機であると判斷するであらう。が然し此處迄この話を聞いてきた人でも、惡魔に對する身賣りの言葉（即ち、第一のインキで書かれた、第二の、その約一年後血で書かれたのと二つの身賣證書、——共になほマリアツェル文庫に保存されてトローヘーウムの本のうちに傳へられてゐる——）が、かくてこの二つの身賣證書の言葉が如何に書かれてあるか、推量することは出來ないであらう。

この身賣證書は、我々に二つの強い驚愕を與へる。第一には、此の證書に惡魔の義務（それを惡魔が守ることに代へて畫工の永遠の祝福が抵當される）を一つも指定してゐないで、ただ畫工が守るべき惡魔からの要求のみが指定されてゐることである。この人が、彼の靈を、彼が惡魔から受くべきものに代へて抵當に入れることをせず、彼が惡魔の爲に盡すべき事に對して自分の靈

を抵當に入れるといふことは、全く非論理的、馬鹿げたことであるといふ感じを我々に與へる。更に奇妙に聞えることは畫工の義務である。

第一の黑インキで書かれた『證書』(Syngragha)には、

私クリストフ・ハイツマンは署名する、この主に九箇年間私は彼の奴僕たる息子であること。一六六九年。

(Ich Christoph Haitzmann unterschreibe mich diesen Herrn sein leibeigener Sohn auf 9 Jahr. 1669 Jahr")

第二の血で書かれた方には

一六六九年

クリストフ・ハイツマン。私はこの惡魔に身賣りの契約をする、私は彼の奴僕たる息子である。そして九箇年間私の身魂は彼の所有に歸すこと。

(Anno 1669

Christoph Heizmann, Ich verschreibe mich ditzen Satan, ich sein leibeigener

Sohn zu sein, und in 9 Jahr ihm mein Leib und Seel zuzugeheren.)

然し、もし我々がこの二つの身賣證書のテキストの觀察方向をずらして、惡魔の仕事がかくて畫工の要求であることが、その證書の中には寧ろ惡魔の要求として述べられてある事を知るならば、我々の怪訝はすべて消失する。その時にはこの理解しがたい契約は、正當の意味を持ち、そして次のやうに解釋される事が出來ると思ふ。惡魔は九箇年間なくなつた父の代りを畫工のためにつとめる義務を與へられる。この時期が經過した後に、このやうな行動にあつては一般に慣習となつてゐるやうに、この畫工は身魂諸共惡魔の手に歸すと。畫工が彼の契約の動機を作つた思想過程は次のやうなものであるやうに考へられる。父の死によつて彼は氣分と仕事の能力を失つた。もし彼が父の代償を得るならば、失はれたものを再び獲得することを望めると。

父の死によつて憂鬱となつた人は、曾て父を愛してゐた人にちがひない。だがこのやうな人が惡魔を父の代償にするといふ觀念に到るのは奇妙なことである。

三　父の代償としての惡魔

私の氣遣ふことは、我々がかの解釋の轉義をもつて惡魔との契約の意味を露したことを、承認しない冷淡な批評のあると思はれることとである。このやうな批評は我々の解釋にたいして二種の異議を立てるであらう。第一に、あの身賣證書を、雙方の義務の書かれてある契約と見做すことは必ずしも要らないことである。寧ろかの證書は畫工の義務だけを含んでゐて、惡魔の義務はあのテキストの外にある、謂はば『含まれてゐない。』("sousentendue") 畫工の方は然し二種の義務をうけてゐる。第一には九箇年間惡魔の息子となること、第二は彼の死亡後惡魔の所有に歸すことに。かくすれば我々の推論根據の一は斥けられることになる。

第二の異議は次のやうに言ふであらう。――惡魔の奴僕たる息子であるといふ表白に、特別に重心をおくことは正しくない。これは通例の措辭で、僧侶たちがこれを解したやうに我々は解釋できる。この僧侶たちは身賣證書の中に約束された息子たることを羅甸語に飜譯しないで、ただ畫工が惡に身賣りし ("mancipavit") 罪多い生活をし神聖な三位一體を否定することを引受けたと言うてゐるだけであると。何故我々はこの見易い無理のない解釋から離れなければならないであらうか。*その時には事の眞相は簡單に、メランコリーな憂鬱症の苦惱と當惑にある人が、最も

有効な治療力を信頼してゐる惡魔に身賣りすることになるであらう。畫工の不機嫌が父の死から生じたことは最早問題にはならない、よし又なほ他の機關があつたとしてもと――。このことは尤もなことに思はれる。精神分析に對して更に提起される非難は、精神分析は詭辯的に簡單な事情を複雜にし、ないところにまでも祕密と問題を見、そして人が至るところで見出すことができるやうな小さな第二義的な特質を、極度に强調し自ら最も極端な最も奇妙な結論の支持者となるといふのである。このやうな非難に對しては、我々がつぎのやうに主張しても無駄であらう、即ち君達のこの否認によつて、我々がこの場合示すことができる多くの的確な類推と纖細な關係が支離滅裂にされるのだと言つても。そして反對者は言ふであらう、この類推と關係は存在するのではなくて我々の餘計な銳敏さによつてこの場合の中へ押込まれるのだと。

＊ 實際後述で、何時、そして誰のためにこの身賣證書が草されたかを、我々が考慮する時、この證書の書き方が何も奇妙なことではないことが、自然に洞察されることであらう。然し我々の解釋するところに二義があるといふのならば、それでも事足りる。

さて私はこれに對する辯駁を次の言葉で導き出すことをやめよう、(我々は正直に眞直に物を言

は、實際我々は常にさうでなければならないので、その爲に今更特別に助走(アンラウフ)をしなくてもいいのだからなどと。）寧ろ私は簡單に、もし既に精神分析の考へ方の正當さを信じてゐないならば十七世紀の畫工クリストフ・ハイツマンの場合からも上述の確信を得ることはなからうといふことを、我々は十分知つてゐると簡單に斷言しておかう。この場合を、精神分析の妥當性に對する證據手段として價値あらしめようとすることは、勿論私の目的では全然ない、寧ろ私は精神分析を妥當として前提し、これを用ひてかの畫工の惡靈的(デモノロギッシュ)病氣を闡明しようとしてゐる。私はこの資格を、神經症一般の本質に就ての我々の探究の結果から取る。たとひ如何に謙遜しても我々は、今日我々の同時代の人、專門を同じくする人々のうちの鈍感な方の人々でさへ、神經症狀の理解は精神分析の助けなしでは達せられないことを洞察することになると、言うていいと思ふ。『征矢のみトロヤを征服する、征矢だけが』と述懷してゐるのは、ゾフオークレスのフイロクテートの中のオデイッソイスである。

畫工の惡魔への身賣りを神經症的構想と見做すことが正當であるならば、その精神分析的評價は最早辯解を必要としない。小さな徵候も亦その意味と價値を持つ、特に神經症の發生條件に於

ては。人はこれ等の徴候の評價を確かに過不足にしてはいけない、そしてこの價値づけをどの程度迄進めるかは、常に拍子(タクト)の問題である。然しもし精神分析を信ぜず、惡魔の存在を決して信じない人があるならば、惡魔が畫工の場合で何を始めようと、それは惡魔に委されなければならない。たとひその人が自分の手段から畫工の宣言を駁論しようとするにしても、又彼が、畫工の宣言の必要を惡魔に於て何物をも見出さないとしても。

我々はかくて、畫工が身賣りするところの惡魔が、この畫工に直接の父の代償であるといふ、我々の承認假定に論點をかへすことにする。これに符合するのは、惡魔が彼に初めて出現した時の姿である。即ち惡魔は、顏面に鬚をたくはへた尊敬すべき中老市民として、赤いマントと黑い帽子を被り、右手に杖をつき、黑犬を連れて出現した。* その後には彼の樣子は愈々恐しくなる、謂はばより神話的に、角、鷲の爪、蝙蝠の羽毛がその仕度に用ひられてゐる、最後に彼は禮拜堂の中に飛翔する龍として出現する。彼の身體の樣子の一定のデテールには又あとで觸れなければならない。

* このやうな黑犬から惡魔が展開するのは、ゲーテのファウストに於てである。

悪魔が愛する父の代償に選ばれることは、實際怪訝に聞えるが、然しそれは、それに就て初めて聞いた時だけのことである、といふのはこの驚愕を緩和する多くのことを我々は知つてゐる。先づ、神は父の代償である、或はより適切な言葉を用ひるならば、尊嚴化された父、或は他の言葉で言へば、小兒が幼年時代に見、體驗したやうな父の殘像であつた。そして各個人が幼年時代に、人類はその太古に、原始的遊牧民の父として神を見たのである。その後各人の父の觀かたは變り、輕んずるやうになるが、小兒の表象は何時までも保存され、原始父(ウールファーター)の傳承されてきた記憶の痕跡と融合し、遂に各人の神の表象となる。我々は精神分析が暴露した各個人の内證話から、この父に對する關係は恐らく始めから相反(アンビバレント)のもので、やがては何時でもその關係があつたことを知つてゐる。即ちこの關係は二つの相對立する感情興奮、即ち溫和な屈從的發情と敵對的反抗的發情を包含してゐることを。この相反は、我々の解釋によれば、人間の神に對する關係をも支配する。一方には父への憧憬から、他方には父に對する恐怖と息子の反抗からの熄むことなき抗爭から、我々は宗教の重大な性質と決定的運命を說明した。*

* 『トーテムとタブー』參照、細論についてはReikの『宗教心理學の問題』(Probleme der Religions-

psychologie) 第一巻一九一九參照

惡靈（デーモン）に就て我々の知つてゐることは、これが神の敵（ウイーデルパート）として考へられ而も神の本質に近いことである。とまれ、惡靈の歷史は神の歷史程十分に研究されてゐない、必ずしもすべての宗教が惡い精靈、卽ち神の敵を採らなかつた、個人生活中の惡魔の典型は不分明である。然し一つのことは確かである、卽ち神には、新しい神に押しのけられる時には惡靈になるといふ事である。もし或る國民が他國民によつて征服される時には、被征服者の神々は屢々征服者の國民にとつては惡靈に變化する。基督教的信仰の惡靈、中世の惡魔は、基督教的神話自らの解釋によれば、墮落した天使で神と等しい性質をもつてゐた。* 神と惡魔は本來同一であつて、後に二つの相對立する性質に分裂されたことを推量するためには、精神分析的銳敏さの多くを要しない。太古の宗教では神それ自身なほ恐しい容貌をもつてゐた、この容貌が、その後神の敵にまとめられたのである。

* Reik の『自己の神と他人の神』Der eigne und fremde Gott) イマゴー第三巻一九二三年、神と惡魔の章參照

これは相反の意味――anbivalent――の內容の表象を、明確に對照する對立に分裂する周知の過程である。然し神の本來の性質中の對立は、各人の肉親の父に對する關係を支配する相反の照應（シスピーゲルンク）である。慈み深き正義の神が父の代償であるならば、父を憎み、怖れ、訴へる敵對的見解も亦、惡魔の創造のうちに表現されたことを、怪訝とするわけに行かないだらう。父はかくて惡魔の個人的原像であると共に神の個人的原像であらう。宗教は、原始父（ウールファーター）が無制限に惡い本質であつて、神によりも惡魔により多く似てゐたといふ事實の消しがたい殘存作用のもとに立つてゐる。

確かに、各人の精神生活中に於て父が惡魔として解釋され得る例を示すことは、さう簡單には行かない。少年がポンチ繪を描くとき、この繪の中に彼が父を嘲弄してゐることをほぼ追證することができる、そして兩性が夜に泥棒や闖入者を恐れる時、これらのものを父の分身として認識することは困難でない。* また子供の動物恐怖症（Tierphobie）に出現する動物は、原始時代に於ては、トーテム動物であつた如く、最も屢々父の代償である。然し我々の神經症の畫工の場合の如く明瞭に、惡魔が父の殘像で父の代償として出現できることを聞ける場合がない。だからこそ

この著作の冒頭に於て、このやうな惡靈憑きの症狀史は、後世の最早迷信的ではなくなつたがその代りヒコポンドユリシユな時代の神經症に、氣まぐれと徵候の夾雜物の多い鑛石の勞作的分析の仕事によつて明らかにされなければならないものを、我々に純金屬として示すであらうといふ期待を私は言ひ切つたのである。**

* 闖入者として父なる猥が現れる話は、例の七匹の小山羊のお伽噺にある。

** 我々の精神分析で極く稀にしか、父の代償としての惡魔を探し出すことが出來ないならば、この事は、我々が精神分析を行つた人々に於ては、中世紀的神話のこの譬喩が既にその役割を果してしまつた事を、證示することになるかもしれない。前世紀の信心深い基督教徒には、惡魔の存在を信ずることが、神の存在を信ずること以上に大きな義務であつた。實際、神に固く結びつく爲には、惡魔が必要であつた。種々の根據から、惡魔の人格に關する信仰が、先づ第一に衰退した。父の代償としての惡魔のイデーを文化史的に評價することが出來るならば、中世の妖魔の出來ごとをも新しく說明出來ることになる。

もし我々がこの畫工の病氣の分析に更に深く突込んで行くならば、より確かな確信を獲得する

であらう。一人の男が父の死によつてメランコリッシュな憂鬱と仕事の阻止を得ることは、通常のことである。我々は彼が父に殊に強く愛着してゐたことを推論する、そして又重いメランコリーが悲哀の神經症形式として、如何に屢〻現れることであるかを想起する。

この點に於ては我々の考へは確かに正當である。然しこの父と子の關係が、愛情關係だけであつた事を更に推論することは間違つてゐる。反對に、父に對する彼の關係が相反の兆（ツァイヒン）しに立つことが多ければ多い程、愈〻早く、父の喪失後の悲哀はメランコリーに變化する。もしこの場合我々がこの相反を强調することが出來れば、畫工の神經症に現れた父の征服の可能性を前提とすることができる。クリストフ・ハイツマンに就て、現在我々の分析を受けた患者に就てのやうに多くのことをきくことができれば、この相反を展開し、何時、如何なる機因で彼が父を恐れ憎む根據を得たかを彼に思ひ出させ、殊に本來の父子の關係に避けがたく根をおいてゐる父親憎惡の典型的動機に到つたこの出來事の楔機をひき出すことは容易なことであつたらう。恐らくその時には仕事の阻止は、この場合に關して特殊の闡明を見出すであらう。父が息子に畫工になる願望に反對したのではあるまいか。もしさうだとすれば父の死後彼の藝術の仕事をなすこの無能力

は、一方に於てはかの『遲ればせの從順』の表出であり、他方に於ては息子の自己保存を不能ならしめた無能力は、生命の心配をする保護者としての父への憧憬を高めるにちがひないだらう。遲ればせの從順としてはこの無能力は又後悔の現れであり、有效な自己懲罰であらう。

我々は十七世紀のクリストフ・ハイツマンに就て事實はこのやうな分析を行ふことができないのであるから、消極的に父の見地に對する典型的機因を暗示することのできる彼の症狀史の特徴を擧げることにとどめなければならない。それは極く僅かで特に著しいものではないが、興味ある特徴である。

先づ九の數の役割。惡魔との契約は九箇年の期間をきめて締結された。疑ふ餘地なきポッテンブルンの牧師の確かな報告は、明瞭にこの事に就て述べてゐる。即ち pro novem annis syngraphen scriptam tradidit. この一六七七年九月一日附の身元證書は又、期間が數日中に滿期となることに就て言ふことをわすれなかつた。即ち quorum et finis 24 meneis hujus futurus appropinquat. この身賣證書は、かくて一六六八年九月廿四日に書かれたものであらう。* さらにこの報告には、數字の九の別の用ひ方がある。九度―― nonies ――畫工は、身賣りに先立つて

悪に抵抗したと主張してゐる。このデテールは後の報告には最早言はれてない、九年後（post annos novem）と修道院長の證明書に書かれ、九年間（ad novem annos）と編輯者は彼の拔萃中に繰返し書いてゐる。これは、この數字がどうでもいいものと見られてゐなかつた證明である。

* 身實證書が二枚とも一六六九年の日附となつてゐる矛盾は、後に我々の考察の對象となる。

神經症的構想に見出される九の數は、十分我々の識るところである。これは懷姙月の數で、この數が何處に現れようとも、我々の注意を懷姙構想へ向ける。我々の畫工の場合に於ては、勿論九箇月と關係なく九箇年である。その他に於ても九は重大な數である。然し九が、その神聖な大部分を一般に懷姙のよき役割に負うてゐないとは言へまい。そして九箇月から九箇年への變化は我々を迷はすことにはならない。我々は夢から、『無意識の精神活動』が如何樣に手に數を操るかを知つてゐる。例へば夢で五に當るならば、これは何時でも醒めた生活の價値多い如何なる五にも還元される。現實では五年は年齡の區別或は五人の會合であつた。夢では五年は五枚の紙幣として或は五箇の果實として現れた。卽ち數は保存されるが、單位の名稱は隨意で、詩化と推移の

要求に應じて置き代へられる。夢の九箇年はかくて容易に現實の九箇月に順ずることができる。又夢の仕事は、他の仕方で醒めた生活の數を弄ぶ、そしてこの仕事は尊大な冷淡さをもつて零に齟齬することなく、零を全く數とは取扱はない。夢の五ドルは現實の五十、五百、五千ドルに代用することができる。

畫工と惡魔との關係の他のデテールは、例によつて我々に性慾を暗示する。既に述べた樣に、第一回の時には彼は立派な市民の姿をした惡魔を見た。が然し既に第二回目には惡魔は裸で不氣味な恰好をして二對の乳房をもつてゐる。この乳房は、或る時に一對或る時は數對、その後の出現には必ずついてゐる。唯一回だけは惡魔はこの乳房の他に大きな蛇狀をなしてのびてゐる陰莖をもつてゐたが。この女性的特徵の强調(女性の陰部の暗示は見られないが)は、惡魔が我々の畫工に父の代償を意味するといふ、我々の假定に對しての著しい矛盾でなければならない。このやうな惡魔の表現はそれ自體異常である。惡魔が類概念で、かくて多數惡魔が出現する場合には女性的惡魔の表現も亦奇異なことではないが、然し大きな個性である一人の惡魔、地獄の主人、神の敵が、男性的に、否超人的に角、尾、大きな蛇狀の陰莖をもつてゐる以外の形態をしてゐる

ことは、我々には考へられないことであるやうに思はれる。

然し上の二つの特徴から推量できることは、如何なる典型的楔機が彼の父の代償の消極的部分を規定してゐたかである。彼の反抗は、彼に子供を産ます（九箇年）といふ幻想で頂點に達する、父に對しての自分の女性的位置に對してである。我々はこの反抗を我々の分析から精密に識つてゐるごとく、この反抗はその傳播に際して特異の形式をとり、そして我々の分析を惱ました。亡くなつた父の爲の悲哀と父に對する憧憬の昂進で、我々の畫工には既に消えてゐた懷姙幻想が再び反作用し、この幻想に對して、神經症と父の征服によつて、彼は自己防衛しなければならなくなる。

何故に惡魔に迄卑しめられた父が女性の肉體的特徴をとるか。この特異性は、初めは解釋が困難であるが、やがては二つの說明が生じる。この二つの說明は、相互排斥し合ふことなく同一物を得ようと相互に競爭する。父に對する女性的位置は、女性と競うて父の愛を得ようとすることが、自分の男性生殖器の斷念、かくて去勢を條件とすることを、少年が理解した時に直ちに抑除けられる。女性的位置の否認は、かくて去勢に對する反抗の結果であつて、通常その最强の表出

は、父自身を去勢し女性にしようとする幻想に於て見出される。悪魔の乳房は、かくて自己の女性的性質が父の代償を求める計畫に相當するであらう。悪魔の身體のこの乳房を具へてゐることに就ての、もう一つの説明は最早敵對的意味を持たず溫情の意味をもつ。卽ち、かうした悪魔の形態に於て、母から與へられた小兒の溫情の心が父へ向けられたといふしるしを認め、強い以前の母の固定化を指示するのである（この母の固定化は再び息子の父に對する敵對心の一部に對して責任をもつ）。大きな乳房は母の積極的性徴であつて、女の消極的性格、卽ち陰莖の缺如といふことが、子供になほ知られなかつた時にも旣にさうであつた。*

* レオナルド・ダ・ビンチの少年回想(Eine Kindheiterinnerung des Leonardo Davinci)全集第四卷參照

もし去勢の承認に對する反抗が、我々の畫工に父への憧憬の克服を不可能ならしめるならば、彼が救助を求めて母の姿に向ふことは全く當然の事である。かくて彼は、ただマリアツェルの神の聖母のみが彼を悪魔との契約から解放してくれると宣言し、そして聖母の誕生日（九月八日）に彼の自由を再び獲得する。契約が締結された日、九月二十四日が、又等しく顯著な日でなかつたかどうかは、勿論我々の知るところではない。

小兒の精神生活からの精神分析的調査の他の一部は、父に對する女性的位置及びそれにつづく少年の懷姙構想ほどに、通常の成人にとつて壓ふべき、信據すべからざるものではないと思ふ。我々はこれについて、ザクセンの樞密院長ダニエル・パウル・シュレーベルが彼の精神症と、その全癒史を公表してゐる時、何等の杞憂も辯解の必要も感ぜずに語ることができる。* この貴重な公表から我々の知つたことは、樞密院長がほぼ彼の生涯の五十年目で、神——彼の父、功勞のあつた醫師シュレーベル博士の明らかな容貌を兎に角もつてゐる——が、彼を去勢し、女として利用し、彼から新しくシュレーベル的精神の數人の人間を產み出させようと決心してゐるといふ確信を得たといふ事である（彼は結婚したが子供が遂になかつた）。甚だ不當で『世界秩序に反する』と思はれた神のこの意圖に對する反抗から、妄想の出現で病氣になつた（然しこの妄想は年の經つにつれて退步して遂には僅少の殘餘をとどめただけであつた）。この自分の症狀史の烱眼な著者も、この症狀史のうちに典型的な病因の楔機を自ら摘出し得たことを豫感することが出來なかつた。

* シュレーベル博士著『一神經患者の回想錄』(Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken) ライプチヒ

一九〇三年。シュレーベルの場合の私の分析「妄想狂に關して自敍傳的に述べられた場合に就ての精神分析的記錄」全集第七卷）參照

去勢或は女性的位置に對するこの反抗を、その有機的關係から引離し、淺薄な間違つた、權力への努力に關係づけ、獨立に『男性的反抗』と、アードラーは考へた。神經症は常に二つの努力の爭闘からのみ現れるのであるから、男性的反抗のうちに『すべての』神經症の原因を見ることは、それによつて反抗される女性的位置において之を見ると等しく正當である。この男性的反抗は、性格形成に正當にある一部分を、多くの類型に於ては非常に大きな部分を割前としてゐる事又この男性的反抗は鋭い反抗として神經症患者の分析の際に我々に現れることは、尤もなことである。精神分析は、この男性的反抗を去勢コンプレクスの關係に於て評價するが、神經症に於けるその全能と遍在の主張を代辯することが出來ない。私の取扱つて探し出したすべての著しい反作用と性格特質に現れた男性的反抗の最も顯著な上記シュレーベル氏の場合でも、上の如き主張を必要としなかつた。何となれば、これもまた男性的位置と女性的位置（去勢の憂慮と去勢の快感）との間の解けがたい爭闘の明白に表出された惡魔憑き強迫神經病（Zwangsneurose mit

Obsession）であつたからである。なほ又患者はシユレーベル氏はマゾヒスム的幻想を開陳し、この幻想が全く退歩して去勢承認を願望するまでになつた。そして患者はこの幻想から不倫の關係で現實的滿足を得るまで進んだのである。彼のすべての狀態は――アードラーの說一般と等しく――前期小兒的愛情固定化の轉移と否認に存してゐた。

樞密院長シユレーベルは、彼が去勢に對する抵抗を斷念し神によつて定められた女性的役割に身を處すことに決心した時、彼の全治を見出した。その後彼は明晰に平靜になつて、依願退職をし、通常の生活をし、毎日數時間を女性の仕事に捧げ、その漸次の進步から遂には神によつて規定された目標に迄達したと確信するに至つた。

四　二枚の身賣契約書

我々の畫工の經歷史に於ける一つの注目すべきデチールは、彼が惡魔に二枚の契約書を渡したことである。

第一の、黑インキで書かれた方には、

『私、クリストフ・ハイツマンは署名する、九箇年間この主の奴僕たる息子であること』と

第二の血で書かれた方には

『クリストフ・ハイツマン、私はこの惡魔に契約する、私が彼の奴僕たる息子で、私の身體と靈魂は九箇年間彼の所屬であること』と

二枚ともトロヘーウム編纂當時にはマリアツエル文庫に原本で存在してゐたといふことで、二枚とも日附は等しく一六六九年である。

私はこの二枚の契約書に既に數回言及してきた。今この契約書をより詳しく研究してみようと思ふ。この際瑣末な事を價値以上に評價する危險が特に近づいてきさうであるけれども。

一人の男が二度惡魔に身賣契約書を書き、第一の證書がその適用性を失ふことなくて第二の證書によつて補充されるといふ事實は通例のことではない。惡魔の素材に親しんでゐる人々にはそんなに不思議なことでないのかも知れないが、ここに私は我々の畫工の場合の特別な特性を見ることが出來た。そして正にこの點において、傳へられてゐる報告が一致してゐないのを發見した時、私は疑惑をもつた。この矛盾の追究は圖らずも我々を症狀史のより深い理解へ導いてくれる

ことにならう。

ボッテンブルンの牧師の身元證書は最も簡單な最も明瞭な關係を指摘してゐる。この身元證書で問題にされてゐるのは、畫工が九年前に血で書き上げた、そして今や數日で、卽ち九月二十四日に滿期となる契約書一枚だけである。であるからこの契約書は一六六八年九月二十四日に引渡されたものであらう。殘念なことには、この確實に推論される年代は明確に書き記されてない。

修道院長フランチスクスの證明書は我々の知る如くその後數日（一六七七年九月十二日）の日附であるが、この證明書は旣に一つの錯雜した內容に觸れてゐる。それでこの間に畫工がより詳細な報告をしたことが明らかに承認される。この證明書のうちに語られてゐることは、畫工が二枚の契約書を惡魔に引渡し、その一枚は一六六八年に（身元證書によつても亦さうでなければならない如く）黑色インキで書かれ、もう一枚は然しその翌年一六六九年に(sequenti anno 1669)血で書かれたことである。彼が聖母マリアの誕生日に請戾した契約書は、血で書かれた、かくて後の一六六九年に引渡した方であつた。このことは修道院長の證明書からは看取されない、といふのはこの證明書にはその後はただ簡單に、恰も事は唯一枚の文書に關係してゐるかの樣に書か

れてゐる、schedam redderet und schedam sibi porrigentem conspexisset 然し確かにこのことは、この歷史のその後の經過からも、又惡靈的龍がくはへてゐる紙片に明らかに赤い文字が見られるトロヘーウムの色づきの扉繪からも結論される。その後の經過は、既に述べたやうに、畫工がウィーンで再び惡靈の襲擊をうけて後一六七八年マリアッツエルに歸りそして、聖母の再度の御慈みによつてこの第一のインキで書かれた契約書も自分に請戻さして欲しいといふ請願をした事である。この事がどんな仕方で行はれたかに就ては、第一回目と同樣に詳細に敍べられてない。卽ち唯、略同樣に證書を請戻した (qua iuxta votum reddita) と書かれてあるだけである。そして他のところで編纂者は、この契約書は一六七八年五月九日晩の九時に『皺くちやにまるめられ四片に捩斷(ねぢき)れて』(“zusammengeknäult und in vier Stückezerrissen”) 惡魔から畫工に投げかへされたと語つてゐる。

契約書は然し二枚とも同一の日附卽ち一六六九年になつてゐる。

この矛盾は何の意義をも持たぬか、或は次の證跡に通ずるかである、卽ち、

もし我々が、より詳細に書かれたものとして修道院長の證明書から出發するならば、種々の困

つた事が生ずる。クリストフ・ハイツマンがポツテンブルンの牧師に、自分は惡魔の災厄にかかつてゐる、期限はぢき滿了する、と告白した時には、彼は（一六七七年）に唯一六六八年に引渡した契約書、即ち第一の黑インキの（身元證書の中には勿論唯一枚のものと書かれ血で認められたものとして記されてゐる）方だけを念頭においてゐたと見られる。その後數日して、マリアツエルで、彼は後の血で書かれた、まだ滿期にならない（一六六九――一六七七）方を請戻すことだけを心配し、最初の方の期限を過してしまふ。さらに、もしその一枚が明らかにその翌年（"anno subsequenti"）に惡魔に交付されたらば、何故二枚の契約書が同一年一六六九年の日附になつてゐるのか。

編輯者はこの困つた事柄に氣が附いたに違ひない、といふのは彼はこの困つた事柄を除く爲に一つの試みをしてゐる。彼の序論に於ては彼は修道院長の敍述に從つてゐるが、唯一つの點で、この敍述に筆を加へてゐる。彼は次のやうに言つてゐる。畫工は一六六九年にインキで惡魔に契約した、『が然しその後』（"deinde vero"）血でと。かくて彼は、一枚の契約書は一六六八年に滿期になるといふ二つの報告の明白な表示を顧みず、又二枚の契約書の間に年代が變つてゐると

いふ修道院長の記述を忽せにして、二枚の惡魔から請戻された文書の日附を符合せしめようとしてゐる。即ち、Sumitur hic alter annus pro nondum completo uti saepe in loquendo fieri solet, nam eundum annum indicant Syngraphae quarum atramento scripta ante praesentem attestationem nondum habita fuit

この箇所は確かに編纂者の挿入句である、といふのは、ただ一枚の契約書を見た修道院長が、二枚が同じ日附をもつてゐると言ふ訣はどうしてもないから。又この箇所は括弧に入れてあることによつてもその證明書とは別な附足しであることが明らかに認められなければならない。この箇所が含んでゐるものは、存在する矛盾を符合させようとする編纂者の別な試みである。彼の意見では、前の契約書が一六六八年に發せられた事は勿論本當ではあるが、然しその年は既にフォアルユケンあけてゐたので(九月)、畫工は一年だけ前に日附をつけた、それで二枚の契約書は等しい年數を示すわけになつたと、考へた。彼が、人は口答の取引では屢〻かうしたことをすることを引合に出してゐることは、このすべての說明の試みを『役に立たぬ言譯』("faule ausrede")と宣告される所以となる。

さて私の敍述が讀者に何かの印象を與へたかどうか、又讀者にかうした瑣末なことに興味をもつて頂けたかどうかわからない。私はこの正しい內容を疑惑の餘地なく確證することを不可能と思つたが、然しこの混亂した關心事の硏究に際して一つの推量に到達した。推量は、たとひ文書上の證明が不足してゐるとしても、最も自然な源泉を定める特質をもつてゐる。

私の意見としては、畫工がはじめてマリアッツエルに來た時には、やがて滿期になる、一六六八年九月に與へられた、本式に血で書かれた契約書の方一枚だけを彼は語つた。これは牧師の身元證書で傳へられてゐることと全く一致する。マリアッツエルで彼はこの血の契約書を、惡靈が聖母に强制されて彼に返へしたものとして差出した。その後どんなことがあつたかは我々は知つてゐる。畫工はその後間もなくこの聖地を立去つてウイーンに行き、そこで十月中旬迄解放されたことを感じてゐた。しかしそれから再び苦惱と幻覺の出現がはじまり、それに彼は惡靈の仕業を見た。彼は再び救濟の必要を感じたが、何故神聖な禮拜堂に於ける彼の誓言が永遠の救濟を齎らさなかつたかを闡明し得ない困難に當面した。全癒されない再犯者として、彼はきつとマリアッツエルで歡迎されないだらう。この窮境にあつて、彼は前の第一の契約書を案出(エルフインデン)した。この契約書

は後の血で書かれたものに較べて病氣の薄らいだことを尤もらしく見せることが出來るやうにインキで書かれることになつた。マリアッエルに歸つてきて、彼は又この所謂第一の契約書を返へして貰つた。勿論その時彼は、我々にこの神經症の背景を暗示する他の事をもなした。

種々の繪を彼は確かに彼の第二回のマリアッエル滯在の際にはじめて完成したのである、二回の契約の光景を示してゐるものは、一枚の共通に構想された扉繪であるから。彼の再度の契約書引渡を前のと符合させようとする試みで彼はきつと當惑したらしい。彼の前のを後の契約書に思はせようとすることは彼にとつてうまく行かなかつた。そこで彼は一つの血の契約書をあまりに早く(八年で)、他の黑インキのをあまりにおそく(十年で)請戻したといふ不器用な結果を避けることができなかつた。彼の二回の契約書作製を裏書するしるしとして、彼に生じてきた事は、契約書の日取りで間違ひをし、前のも亦一六六九年にした事であつた。この間違ひは不本意な正直さを意味してゐる、そして我々の推量できることは、彼が前の契約書を後の期限に直したといふことである。この材料の整理を確かに一七一四年より以前には引受けなかつた(恐らく一七二九年にはじめて)編輯者は、この重大な矛盾を出來るだけよく除くことに努めなければならなか

つた。彼の前に置かれた二枚の契約書が、共に一六六九年の日附になつてゐるのであるから、彼は修道院長の證明書に、自分で書込みした言譯によつて言ひのがれをした。

この他の點では快ろよい、この編纂組立ての弱點が何處にあるかを、人は容易に認識する。二種の契約書、黑インキのと血のとの引渡しは旣に修道院長フランチスクスの證明書のうちに見られる。かくて私は編纂者が修道院長の證明書をいくらか變へて自分で書込みして、窮屈な推論したことにするか、或は私がこの混迷を解くことができないことを白狀しなければならないか、何れかに態度をきめなければならない。*

＊ 私の考へるところでは、編纂者が二定點の間に自分がはまり込んでゐるといふことに氣が附いたらしく思ふ。卽ち、一方に於ては、牧師の身元證書にも亦修道院長の證明書の中にも、契約書（少くとも最初ののは）一六六八年に作製されたといふ證示を、彼は發見し、他力に於ては、文庫中に保存されてゐる二枚の契約證書は一六六九年の年數を示してゐた、二枚の身實證書が彼の前に置かれたので、二枚の身實證書のことが實際行はれた事に對しては、疑惑の餘地がなかつた。修道院長の證明には（私の信ずる如く）その中の一枚しか語られてゐないので、彼はこの證言にもう一枚のことを言及し、そしてこの矛盾を日附

を前にすることによつて揚棄しなければならなくなつた。彼が企てたテキストの變更は、彼だけの責任である挿入句に直接衝突する。彼は、挿入と變更を、その後確かに一六六九年に（sequenti vero anno 1669）の文句をもつて結合すべく餘儀なくされた、事實また畫工は扉繪附きの（大變損傷してゐる）傳說に於て明らかに次のやうに書いてゐるから。

nach einem Jahr würdt Er…
schrökliche betrohungen in ab-
gestalt Nr. 2 bezwungen sichen…
Bluut zu verschreiben.

一年後彼は、第二の扉繪にみられる嫌惡すべき姿の惡魔の恐しい脅喝によつて、血で身賣契約書を認めるやうに强迫された（大意）

畫工が彼の證書をかいた時の彼の『身賣り』（それによつて私は私の說明の試みをなすべく强制されてゐる）は、彼の身賣證書そのものと同樣に興味あることである。

上述の全論議は讀者には既に退屈で、そしてここに取扱はれたデテールはさして重大でないやうに見えるだらう。が然しこの事柄は、或る一定の方向に向つてこれを追究する時には、新しい

興味を得る。

私は今畫工に就て、彼がその病氣の經過によつて厭はしく愕かされて、前の契約書（インキ）を案出して、マリアッツェルの僧侶たちに對する自分の地位を主張することができたと言つた。扨て私は、精神分析を信ずるが惡魔を信じない讀者の爲に言ふが、これらの讀者は、この憐れな畫工の奴僕に――Hunc miserum と彼を身元證書は名づけてゐる――上のやうな非難を浴せる事は馬鹿馬鹿しいことであると言つて、これを私に禁ずるかもしれない。然し血で書かれた契約書も實はインキで書かれた方と同樣實は構想されたものである。現實に於ては彼には凡そ惡魔などは出現しなかつた。惡魔とのすべての契約はただ構想の中にのみ存在したのであつた。これを私は洞察する、卽ち人はこの憐れな男に、本來の構想を、もし事情が變つてそれを必要とするやうに思はれる時には、新しい構想によつて補遺する權利を拒絕することが出來ない。

然しこれをもつてなほ話はつきない。二枚の契約は、惡魔の幻覺のやうに、構想ではない。これは證書（ドクメンテ）であつた。筆寫家の保證によつても其の後の修道院長キリアンの證明によつても、すべての人がこれを見、捕捉できるやうにマリアッツェル文庫に保管されてゐる。かくて我々はここで

チレンマに當面する。我々は、畫工が二枚の所謂神の恩惠によつて彼に戻されたschadae（紙片）を、彼がこれを必要とした時に仕上げたことを承認しなければならないか、或は、封印の添附その他での證人たちの嚴かな保證と證明にもかかはらず、マリアッエル及び聖ランベルトの僧侶たちの信憑すべき確實性を否定しなければならないか、何れかである。打明けて言へば、私はこの僧侶たちに嫌疑をかけることはなかなか出來ない。私は勿論、編纂者が符合を合はせるために、最初の修道院長の證明書で二三のことを僞造したことを承認はするが、然しこの『第二次の手入れ』（"sekundäre Bearbeitung"）は、近代の歷史家の同樣な仕事以上のものではなく、常によき信義の下に行はれたと思ふ。他の點に就てもこの僧侶たちは我々の信頼を要求すべき根據をもつてゐる。私が既に言つた樣に、治療の不完全と誘惑の繼續に就ての報告を採消さうと思へば直ちにできたことであらうが、これをしなかつた。それから又我々がどうしても多少の不安をもつて讀まなければならない禮拜堂内の誓言の光景も亦、謹直に信據すべく語られてゐる。だから我々には畫工に罪を歸するより他に途がない。赤い血の契約書を彼は懺悔の祈禱の爲に禮拜堂に赴いた時にはきつと携帶してゐて、そして惡靈との面接から僧侶の救助に歸つた時にそれを出し

てみせたのであつた。その後文庫に保管されたのは全く同一の紙片でなかつたに違ひない、我々の推論によればそれは一六六八年の年代(誓言の九年前)の日附であつたとすることができる。

五　その後の神經症

これは然し欺瞞で、神經症ではない、畫工は假病人で僞造者で、物の怪に憑かれた病人ではない。さて、神經症と假病との間の移行は周知の如く流動的である。又畫工がこの紙片を後の紙片と同じく、ある特別の彼の幻覺に同等の狀態で書き、これを携帶した事を承認する事は困難ではない。彼が惡魔との契約とその救濟を實行しようとした時には、又他にはしようがなかつた。

眞實性の印象をとどめてゐるのは、反之ウィーン滯在時代の日記そのものである。これを彼は二度目のマリアツェル滯在の際に僧侶たちに渡した。この日記は確かに我々をして動機を、むしろ言ふならば神經症の利用を、深く洞察せしめる。

この記述は、彼の効果のあつた誓言から翌年一六七八年一月十五日迄に及んでゐる。十月十一日迄はウィーン滯在に當り、そこでは彼は無事に有夫の妹の許に寄寓してゐた。然しその後再び

幻覺と痙攣、無意識と苦痛の感覺の狀態がはじまり、そこで一六七八年五月に再びマリアッェルに歸つた。

再度の苦惱史は三段階に分れてゐる。最初は誘惑が美裝した騎士の姿をして現れ、かの紙片を投げすてる事を勸告し、且神聖な薔薇の花環の同盟員に彼を採用すると證明する。彼が抵抗したので、この出現は翌日再び繰返されたが、然しこの度は高貴の方々が美しい婦人たちと舞踏してゐた華麗に飾られた廣間に現れた。既に一度彼を誘惑したこの騎士は繪の註文（私に理解し得ない一箇所）をして大枚の金を彼に約束した。彼が祈禱によつてこの幻覺を消滅した後、この幻覺はより執拗な形式で數日後に繰返された。この度は騎士は、饗宴の食卓に坐つてゐた美しい婦人たちの一人を彼に贈つて、仲間に入れようとした。そして彼は一所懸命この女の誘惑者に反抗することを試みた。最も驚くべき事は、然しその後間もなく現れた。一層華麗な廣間の幻覺であつて、この中には『金で出來てゐた王座』（ein von "Goldstuck aufgerichteter Thron"）があつた。騎士たちは周圍に立ち王の到着を待つてゐた。既にこれ迄屢々彼の世話をしてゐたその中の一人は彼の方へ步み寄つてきて、彼に王座に登る事を要求し、私たちは『あなたを私たちの王と

思ひ永遠にあなたを尊敬する」」(sie "wollten ihn für ihren König halten und in Ewigkeit verehren") と言つた。この構想の放逸さをもつて彼の第一の全く明白な誘惑史の段階は終る。

今や反作用が來なければならなかつた。禁慾的反作用は頭をもたげた。十月二十日に彼に大きな光焰が現れ、そこから聲あつて自分をクリストとして認めしめ、お前はこの惡の世界を斷念し六年間荒野で神に仕へなければならないと、要求した。畫工はこの神聖な出現で以前の悪靈の出現以上に苦しんだ。この發作から彼は二時間半後にはじめて眼醒めた。つぎの發作に際しては、この光焰に包まれた神聖な人格が一層恐しい姿をして現れ、お前は神の申出を受けなかつたと言つて脅迫した。そして罪にとはれた人々の運命を見せて驚かしてやると言つて、彼を地獄に案内した。この効果は覿面であつた。クリストであるといふ光焰中の人格の出現はなほ數回繰りかへされ、その都度畫工は數時間の失神と恍惚に見まはれた。最も恍惚としたときは、光焰中の人格が彼をある町へ案内したときであつた。その町の街路には、人々は闇の仕事をあますところなく實行してゐた。それからその反對に隱者たちが神に喜ばれる生活をし神の恩寵と配慮の捕捉し得られる證據を獲得してゐた美しい耕地へ案内したときであつた。その後クリストの代りに聖母が

自分で出現し、自分の以前に盡した救濟を引合ひに出して彼が彼女の愛し子の命令に從ふやうに戒めた。『彼がその決心がつかなかつた』("Da er sich hiezu nicht resolviret")ので、クリストは翌日再び現れ、恐喝と約束をもつて彼をきめつけた。そこで彼は遂に降服し、この生活から離れ、クリストによつて要求された事をしようと決心した。この決心をもつて第二段階が終る。畫工はこの時以來出現と襲撃に最早おそはれなかつた事を事實としてゐる。

然しこの決心は大して堅固なものでなく、その實行が永く停止されてゐたにちがひない。何となれば彼が十二月二十六日聖シュテファンで祈禱をした時、瀟洒たる男子と歩いてゐた元氣な娘を一目見て、自分がこの男子の代りになることができたらといふ考へにうち克つ事ができなかつた。この事は罰を要求した、その宵のうちに雷鳴のやうなものに打たれた。彼は明るい光焰の中に自分の姿を見て失神した。人は彼を呼び醒す事につとめたが、彼は部屋にひつついてゐた。彼は自分の身體に熱と惡臭を感じ、この狀態が彼の役に立たぬ空虛な思想に對する罰として彼におくられたのであるといふ聲を聞いた。その後彼は惡靈たちによつて繩で捕縛され、隱者の同盟に入る決心がつく迄は何日もこのやうに苦しめられる事が約束された。この體驗はこの記述の終る

（一月十三日）迄續いた。

我々の觀察したことは、我々の畫工に於て、如何に誘惑の構想が、禁慾的及び最後に刑罰の構想から分離されてゐるかである。苦惱史の終末は旣に我々が識つてゐる。彼は五月にマリアツエルに赴き、そこで前の黑インキで書かれた契約書の話をし、この契約書の故になほ惡魔に苦しめられると言つた、そして又この契約書を請戾して治癒される。

この二度目の滯在中に彼は今『トロヘーウム』に描寫されてゐる繪を描いた。それから彼の日記の第二段階に符合する事をした。勿論隱者となる爲に荒野には行かなかつたが、慈みある同朋の聯盟（der Order der Barmberzigen Brüder）即ち宗教的に作られた(religiosus factus est)同盟に加入した。

日記を讀んで、我々は關係の新しい一部を了解する。我々は、畫工が父の死後憂鬱になり、仕事が出來なくなり、生存の心配を持つやうになつたので惡魔に身を賣つたことを記憶する。これらの楔機、即ち憂鬱、仕事の無能と父の爲の悲哀は何か簡單な、或は複雜な仕方で相關聯してゐる。惡魔は彼の養父となるべきであつたからこそ、惡魔の出現は豐かな乳房を持つてゐたのであ

る。期待は滿されなかつた。その後彼は惡くなつて、規則正しく仕事ができなくなり、或は不幸にも仕事が見つからなくなつた。牧師の身元證書は彼に就て、見棄てられて助けを求めてゐる哀れな奴僕(hunc miserum omni auxilo destitutum)と語つてゐる。彼はかくてただ精神的窮境にあつたばかりではなく、物質的困窮をなめた。見られた光景の內容として、彼の後の幻像描寫に插入された記述には、最初の効果あつた誓言以來、事情は相變らずであつたことが書かれてある。我々は信賴できないものを無事に終らせる一人の人を識つてゐる。最初の幻像で騎士は彼にたづねてゐる、誰もお前を世話してくれない今、お前は本當に何をはじめようとするかと(『私はみんなから見すてられた今何をはじめようか』)("dieweillen ich von iedermam izt verlassen, watz ich aufangen würde")ウィーン時代の最初のいくつかの幻像は、貧しき人々、享樂に饑ゑてゐる、零落した人々の願望構想に相當する。卽ち立派な廣間、裕福な生活、銀の食器と美しい婦人、ここでは惡魔との契約で見られなかつたものが追加されてゐる。當時は彼を享樂無能にし、最も魅惑的な申出を斷念せよと彼に命じたメランコリーがあつた。誓言以來このメランコリーは征服され、浮世の子のすべての逸樂が再び動いてきたのである。

禁慾的幻像の一つで、彼は彼を導く人格(クリスト)に對して、誰も自分を信じようとはせず、それで命じられた事を實行することは出來ないと訴へてゐる。その時彼の受けた返答は殘念なことに我々に不明瞭である。(『誰も私を信じない限り、どんなことが起つたか私は知つてゐるが自分で言ひ出すことは出來ない』)("so fer man mir nit glauben, was aber geschehen, weiss ich wol, ist mir aber seiber auszusprechen unmoglich") 然し我々の理解を助けてくれることは、彼の神的指導者が隱者たちの許で彼に體驗させた事柄である。彼は地獄に來る、そこでは既に六十年來一人の老人が坐つてゐる。そして彼が問うた時に、この老人は毎日神の天使たちによつて食べさせられてゐることを聞かさせる。それから彼は自ら、天使たちがこの老人にどんな風に食べさせてゐるかを見る、『三皿の食物、一片のパン、一箇の團子と飲物』("Drei Schüssel mit Speise, ein Brot und ein Knödel und Getränk") 隱者が食べ終ると、天使はすべてを集めて持去る。我々はどんな誘惑を、敬虔な幻像が提供したかを理解する、この幻像は、彼を動かして食べる心配をしないでいい生存の一形式を彼に選ばしめようとしてゐる。注目に値ひすることは、最後の幻像に現れたクリストの說教である。脅迫をしたのち、彼が神に運命を委ねないなら

ば、彼及び人々はどうしても信じなければならないことが起るであらう、彼が直接に戒めて言つた『お前は人々によつて迫害されても或は彼たちから助けが得られなくても、彼たちを意に介してはならない、神は決してお前を見すてないであらう』("Ich solle die Leith nicht achten, ob wollen i h von ihnen verfolgt wurdte, oder von ihnen keine Hilfflaistung empfienge, Gott würde mich nit verlassen.")

クリストフ・ハイツマンは、この罪の世を斷念することはなかなか出來がたいほど藝術家で浮世の子であつた。然し遂に彼は救ひなき境遇を考慮してこの世を斷念した。彼は或る宗教的同盟に加入した。かくして彼の內的爭鬪も物質的窮境も終つた。この彼の神經症の解決は、所謂最初の契約書の請戻しが、彼の發作と幻覺を片附けたことに裏書きされてゐる。本來彼の惡靈的病氣の二期は共に同一の意味をもつてゐた。終始一貫して彼は自分の生命を安全にしようとした。最初は自分の祝福を犧牲にしての惡魔の助けによつて、次に惡魔が拒絕し、その助けが中絕しなければならなくなつた時、自由を犧牲にし大抵の生活享樂の可能性を犧牲にして僧侶階級の助けによつて。恐らくクリストフ・ハイツマン自身が、正に何等の幸福を持つてゐなかつた惡魔であつ

た、恐らく彼は自分自身を保存するには不適當な無能力であつた、かの『永遠の乳兒』("ewige Säuglinge")として知られてゐる、母の乳房の幸福な地位を離れることの出來ない、生涯他人によつて養はれなければならない典型の一人であつた。かくて彼は、この症狀史に於て父から父の代償としての惡魔を經て敬虔な神父への道を辿つたのであつた。

彼の神經症は表面的に觀察すれば、本氣(エルンストハフト)ではあるが無意味な人生爭鬪の一部を覆うてゐる一種の手品である。この關係は常にかうとは限らないが、又稀なことではない。『平常は建全であるが、暫くまへから神經症の現象を示す』(der "sonst gesund, seit einiger Zeit die Erscheinungen einer Neurose zeigt")「商人を精神分析的に取扱ふことは如何に不利なことであるかは、分析者の屢ゝ體驗するところである。この商人が脅迫を感じてゐる商業上の破局は、副作用としてこの神經症を作る、この病氣によつて彼は病氣の徵候のかげに實際の生命の心配をかくすことが出來る利益をもつ。其他に於ては然しこの神經症は甚だ非合法的である。何となればこの神經症は危險な狀態から、周圍に氣づかれずにより有利に免れる爲に費やされる大きな力を必要とするからである。

より多くの場合に於ては神經症は生命保存と主張の關心に依らず、より獨立的である。神經症をつくり出す爭鬪のうちには、ただリビドー的關心が動いてゐるか、或は上述の生命主張と密接に結合してゐるリビドー的關心が動いてゐるかである。神經症の力學は上の三つの場合の何れに於ても同一である。現實的に滿たされないリビドー停滯は舊の固着への逆行に依り排除された無意識を通して辛うじて流出する。病人の自我がこの過程によつて病氣の利得を引出す限り、その經濟的害毒性が最早疑問の餘地なき神經症が認容されなければならない。

我々の畫工の惡い生活狀態でも、もし彼の窮境から强い父への憧憬が眼ざめなかつたならば、なほ彼に惡魔憑き神經症を惹起さないですんだであらう。然しメランコリーと惡魔憑きが終つた時にも、彼にはなほリビドー的生活快樂と生活保存の關心が命令的に斷念と禁慾を要求するといふ見解との間の爭鬪が現れた。興味あることは、畫工が彼の苦惱史の兩部分に十分に氣づいてゐることである。實際彼は第一の部分と第二の部分を同樣に、彼が惡魔に與へた契約書に歸せしめてゐる。他方に於ては、彼は惡靈の効果と神々の力の効果を銳く識別せず、兩者に對して一つの名稱、卽ち惡魔の出現（Erscheinungen des Tenbels）といふ名稱をつけたことである。

夢に於ける童話の要素

醫學的精神分析の國際雜誌（Inten. Zeitschr, für ärztl Psychoanalyse）I, 1913.

我々の民族童話が兒童たちの精神生活にとつて如何なる意義をかち得てゐるかといふことを、精神分析の方からも知るといふことは何等驚くには當らない。二三の人間に於てはその愛好する童話の記憶は、自分の子供時代の記憶の代りとなつてゐる。彼等は童話を潛在記憶（Deckerinnerungen）としてゐる。

これらの童話から來るところの要素や境地（シチユエーシヨン）は、今や亦屢〻夢の中にもある。これに關係する部分の說明のためには被分析者たちは、彼等にとつて重要なる童話を思ひ浮べる。このたいへんありふれた出來事について、私はここに二つの例を引かうと思ふ。子供時代の物語及び夢見る人（Träumer）の神經病に對する童話の關係は然し單に輪廓を描く位しか出來ないだらう、分析者にとつて大切なる關係を引裂くといふ危險を覺悟の上で。

一

數日前にその夫の訪問をうけた若い妻の夢。彼女は或る全く褐色の部屋の中にゐる。小さな入

口を通つて勾配の急な階段に來られる様になつてゐる。そしてこの階段を越えて一人の奇妙な侏儒が部屋に入つて來る。彼は小さくて、白い髪と、禿と、赤い鼻とを持つてゐる。彼は部屋の中で彼女の前を、非常に滑稽な身振りをして踊り廻る。そしてから再び階段を下りて行く。それは灰色の衣服を纏つてゐる。その衣服は透明であらゆる形を辨別することが出來る。(訂正。それは長い黑い上衣と灰色のズボンを着けてゐた。)

*

分析。侏儒の人相書はそれ以上の變化はなく彼女の舅に符合してゐた。然しそれからすぐに彼女はルンペルシュティルツヘン(Rumpelstilzchen)の童話を思ひ出した。それは男が夢の中で踊り廻り、そしてその際に女王に彼の名を洩してしまふ様に滑稽なものである。彼は然しそのために女王の第一子に對する請求權を失ひ、そして憤激の餘り自ら眞二つに裂けるのである。夢を見た日に彼女は、彼女の夫に非常に怒つて斯う言つたのだつた――妾は彼を眞二つに引裂いてでもやりたいと。

褐色の部屋は第一に手こずらせた。彼女は彼女の兩親の食堂だけしか思ひ出せなかつた。それはさういふ風に――木褐色で――板を張つてあつた。そしてから彼女はベッドの物語を話した。

そのベッドに人々は二人で非常に快適に眠るのであつた。二三日前に彼女は、他の國々のベッドについての話の際に、何か非常に不器用なことを言つた——無邪氣な考へで言つたのだと彼女は言つたが——その話に彼女の相手たちは驚く程笑はざるを得なかつた。

さてこの夢は既に理解し得べきものである。木褐色の部屋は第一にベッドである。食堂との關係を通して夫婦の寢臺である。彼女はそこで夫婦の寢臺にゐる。訪問者は彼女の若い夫であつたのであらう。彼は數箇月の不在の後に、夫婦の寢臺に於て彼の役目を果すために彼女のもとに來たのであつた。それは然し次には夫の父、舅であつた。

* 舅は髪を長くしてゐたが、夢ではイガ栗頭であつた。

** 木材は屢々女性的、母性的シンボルとして知られてゐる。(Materia, Madeira 等々)。

*** 食卓と寢臺は實に夫婦を表してゐる。

この第一の說明の後ろに人々は奥深く横たはつてゐるところの純粹の性的な內容を見る。この部屋は今や膣なのである(夢の中では反對に部屋の方が彼女の中にある)。彼の歪めつ面をし、そして非常に滑稽に振舞ふところの小さな男はペニス(陰莖)である。狹い入口と險しい階段は交接(コイトゥ)

の表明(スタルシユテルンク)としてのシチュエーションの理解を證明してゐる。我々はふだん次のことに慣れてゐる。即ち子供はペニスをシンボライズしてゐるといふことである。然し我々は、もしここに父がペニスの代表にされてゐるとするならば、それはよき意味を持つてゐるといふことを理解するであらう。

まだ差控へられてゐる夢の殘餘を分解してみるならば、我々の說明は全く完全になるであらう。透明な灰色の衣服は彼女自身コンドームだと說明してゐる。我々は次のことを知らねばならぬ。つまり避姙の興味．即ち夫がこの訪問によつて第二の子供への芽を下したか如何かといふ心配がこの夢の刺戟となつてゐるのである。

黑い上衣は、かういふ黑い上衣が彼女の夫には似合つて立派なのである。彼女は、彼が黑い上衣を、彼のふだんの衣服の代りにいつも着けてゐる樣にさせたいと欲してゐる。黑い上衣を着てゐると彼女の夫は彼女にとつて好もしく見えるのである。黑い上衣と灰色のズボン。それは卽ち二つの異れる、互ひに被ひ合ふ層から來てゐる。さういふ樣な服をあなたが着てゐることを私は望む。するとあなたは私の氣に入る——と彼女は思つてゐる。

ルンペルシュテイルツヘンの童話は美しい對照關係によつて、夢の積極的な思想——晝間の殘物——と結び着いてゐる。彼は女王から第一の子供を奪ふために、童話の中に出て來る。夢の中の小さな男は父として來るのである。何となれば彼は恐らくは第二の子供をもたらしたからである。然しルンペルシュテイルツヘンは夢の思想のより深き、幼兒の層への通路を媒介する。滑稽な小男。彼の名前を人々は知りもしない。かくも非常な藝が出來るところの（童話の中では藁を黄金に變ずる）その小男の祕密を人々は知る由もない。人々が彼に對して持つ怒り、實はその所有者に對する憤怒（この所有の故に人々は彼を羨む）、娘のペニスに對する羨望——、これらが要素(エレメント)であゐ。既に言つた樣に、神經病の原理に對するこれらの要素の關係こそここでラインを引かれなければならない。夢の中のこの侏儒の切られた髮も亦恐らくは去勢の根本思想に屬するものである。

もし人々が明晰なる例に於て、夢見る人(トロイマー)が童話をどういふ風にしたか、そして彼が童話を如何なる地位の代りとしてゐるかといふことを注意するならば、人々はそれによつて恐らくこの童話自身の尙殘されてゐる解釋に對する暗示をもかち得るであらう。

二

或る青年があつた。彼がまだ五歳にもならない時に兩親は彼等のそれまでの農場を他の農場と交換したといふ事情にあつた時の彼の幼時の記憶の手掛りを彼は見出してゐる。その青年がまだ最初の農園にゐた時に起つたところの彼の最も初期の夢として次の樣に語つた。

『私は次の樣な夢を見た。それは夜である。そして私は私のベッドに寢てゐる（私のベッドは足の方が窓の方に向いてゐた。窓の前には一列の古い胡桃の樹がある。私は、私が夢を見た時は冬で、夜だつたと知つてゐる）突然窓がひとりでに開いた。そして私は非常に驚いて次の樣なことを見た。卽ち窓の先の大きな胡桃の樹の上に數匹の白い狼が坐つてゐる。それは六匹乃至七匹であつた。狼はすつかり白くて、むしろ狐か獵犬の樣に見えた。といふのは彼等は狐みたいな尻尾を持ち、そしてもしそれが何かを窺ふ時には彼等の耳は犬に於ける如くになるのであつた。いふまでもなく狼たちから食はれるだらうといふ非常な恐怖の下に私は叫びをあげて目を醒した。

私の娯姆は私に何事が起つたかをしらべるために私の寢臺にかけて來た。私が、それは單なる夢に過ぎないのだといふことを確信するまでには相當の時間がかかつた。さうして自然にはつきりと私は、如何に窓が開いて、狼が樹の上に坐つてゐたかといふ姿を思ひ出した。遂に私は安らかになつた。或る危險から解放された樣に感じて再び眠りこんだ。』

『夢の中に於る唯一の動き(アクチオン)は窓が開いたことだつた。といふのは狼たちは全く安らかにみじろぎもせず幹の右と左の樹の枝にとまつてゐた。そして私を見てゐた。それは恰も彼等がその全注意を私に向けてゐるかの樣に見えた。——これは私の最初の恐怖の夢だつたと思ふ。私は當時三歲か、四歲、せいぜい五歲であつた。それからといふもの十一二歲まで私はいつも夢の中で何か恐しいものを見はしないかといふ恐怖を持つた。』

彼はそれから尙、彼の說明が證明するところの狼の登つた樹の一つの特徵を與へた。この夢の分析は次の材料を明らかにする。

彼はこの夢を常に次の樣な記憶の關係にもたらした。卽ち彼は幼少時代のこの年頃に或る童話の本にある狼の繪に全く非常なる恐怖を示した。彼よりたしかに立まさつた姉は、彼に或る口實

の下にこの繪を突きつけては彼をからかふのが常であつた。彼はこれを見ておそろしく號泣し始めた。この繪には狼が直立してゐた。片足を濶歩し、前足を伸ばし、耳をつつ立てて。彼はこの繪はロートケップヘン（赤頭巾の小娘）の童話の挿繪であつたと思つてゐる。

何故に狼は白いのだらうか？　それは彼に羊を思はしめる。それについては農場の近所の大畜群が考へられた。父は彼を時々この畜群を見につれて行つた。そして彼はその時いつも非常に誇らしく、幸福であつた。後に――調査によつて見ると、ともすればこの夢を見た時のちよつと前であつたかもしれないのであるが――この羊群の中に傳染病が突發した。父はパステウール殺菌法を心得た人を招いて來た。彼は動物に種痘をしたが、動物は種痘後、以前よりも澤山斃れたのであつた。

如何して狼は樹の上に登つたのか？　それについては彼は祖父が話したのを聞いた物語を思ひ出した。彼はそれが夢の前だつたか後だつたか思ひ出せなかつた。然しその話の内容は確かに前者であることを語つてゐる。その物語はかうである。或る仕立屋が彼の部屋で仕事をしてゐる。その時窓が開いて一匹の狼が跳込んで來る。仕立屋はエルレの物差で狼に打ちかかつた――否、

彼は訂正する、狼の尻尾を摑んでそれを引裂いた。それで狼は仰天して逃亡した。しばらくの後仕立屋は森に行つて、突然狼の群がこちらにやつて來るのを見た。それを避けるために彼は樹の上に逃げた。すると狼たちはどうしやうもない。然し狼群の中にゐる例の不具になつたところの、仕度屋に仕返しをしようと思つてゐる一匹は次の提議をする。卽ち一匹一匹と重なつて他の狼の上に登る樣にしよう、そしたら最後のが仕立屋にとどくだらうといふ。不具の狼自身は――彼はたくましい年寄りである――このピラミッドの土臺を造らうとする。狼たちはそのやうにやつた。然し仕立屋は例の懲らされたる訪問者だなといふことを認めた。そして突然あの時の樣に『あの年寄り狼の尻尾を摑め』と叫んだ。尻尾のない狼はあの時のことを思ひ出してびつくりした。そして逃げ出したので他のものは皆もんどり打つて顚倒した。

この話の中に樹が出て來る。夢では樹の上に狼が坐つてゐる。この夢は然しながらまた去勢コンプレックスへの疑ひなき關係をも含んでゐる。年とつた狼は仕立屋から尻尾（シュワンツ）(陰莖をも意味す)をとり去られた。夢の中の狼の狐みたいな尾は多分この尾無しの代償であらう。

何故それは六匹又は七匹の狼であるのだらうか？　この問題は、私が彼の恐怖の繪は赤頭巾（ロートケプ）の

小娘の童話に關係があり得るか否かといふ疑問を提出するまでは、答へられなかつたと思はれる。この童話は、赤頭巾の娘が森で狼に出遇ふところ、及び狼が祖母の頭巾をかぶつて寢臺に寢てゐる場面の二つの挿繪に對する單なる動機を與へてゐるに過ぎない。それはだから他の童話がこの繪の記憶の後ろにかくれてゐるに違ひない。彼はそれから間もなく、次のことを發見した。即ちそれは單に狼と七匹の山羊の物語であるかもしれないといふことである。ここに七つといふ數は解つた。然しまた六つも解る。といふのは狼は六匹の山羊しか食ひ盡さないからだ。第七匹目のは時計箱の中に隱れるのである。白も亦この物語の中に出て來る。狼は、山羊たちが彼の最初の訪問の際に彼の灰色の脚に氣づいてしまつたので、彼はパン燒人のところで自分の脚を白くするのである。二つの童話は尙他にも多くの共通のものを持つてゐる。二つの童話に於て、食ひ盡すところがあり、腹を切り開くこと、腐蝕した人物を運搬すること（石をその人物の代りにしてゐる）等がある。そして遂に二つの童話ともその中で惡い狼が死ぬる。山羊の童話の中にもまた樹が出て來る。狼が食事時間の後樹下に寢ころんでいびきをかく。

私はこの夢を或る特別な事情のために尙他の箇所に於て問題としなければならぬ。そしてそれ

をまた詳細に説明し評價しなければならぬ。それは實に子供時代から覺えてゐる恐怖の夢の最初のものである。その內容はすぐ後に續くところの他の夢と關係してゐる。そして夢見る人の子供時代に於ける一定の事件と共に全く特別な種類の興味をよびおこす。ここでは我々は二つの童話に對する夢の關係に限らう。この二つの童話は多くの共通のものを持つてゐる。即ちその二つといふのは「赤頭巾の小娘」と「狼と七匹の山羊」である。この童話の印象は夢見る人が子供であつた場合は本當の動物恐怖症に於て現れた。この動物恐怖症は他のこれと似た場合に比して唯次のことによつて顯著である。即ち恐怖する動物は知覺に容易に入り得べき對象(例へば馬とか犬とか)ではなくて、唯單に物語や繪本から知つてゐるところのものであるといふことである。

私は他の時に、この動物恐怖症は如何なる說明を持つものか、またそれには如何なる意義があるかといふことを論述(分析)しようと思ふ。先づ前に私は唯次のことを注意しておく、即ちこの解釋は非常に、後の生活時代になつてこの夢見る人の神經病が認めしめるところの主要性格に合つてゐるといふことである。父に對する恐怖は彼が病氣にかかる最も強い誘因であつた。そして各〻の父の代理に對するアムビフアレンテ(分割神經病の對照的反對感共存)的立脚地は、彼

の生活並びに行動上の態度を支配した。

もし私の患者の場合に於ける狼が、單なる父の代理であつたならば、そしたら山羊を食ひ盡した狼の童話及び、赤頭巾の小娘の童話*は、父に對する小兒の恐怖以外の何か他のものを不思議な内容にたいして持つものではないかといふ疑問がおこる。私の患者の父はその他に『やさしき叱り』といふ特性を持つてゐた。それは多くの人が彼等の子供との交際に於て示すところのものであり、そして『私はお前を食べちやうよ』といふ冗談のおどかしは最初の年頃に於て（即ち後になると喧しい父親が、坊やと戲れたり可愛がつたりするのを常とした當時に於て）一度ならず言はれたことであらう。私の患者の一婦人は私に次のことを語つた。即ち彼女の二人の子供たちは祖父を好きになることが出來なかつた。といふのは祖父は子供たちをそのやさしい戲れに於て、俺がお前たちの腹を切裂いてやるぞ、といつておどかすのを常としたからである。

* オー・ランク（O. Rank）によつて著しくされてゐるところのこの二つの童話とクロノス（Kronos）の神話との類似性參照。（小兒性慾學に對する族民心理學的併行。精神分析中央誌。（Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien ; Zentralblatt für Psychoanalyse, II, 8.）

戰爭と死の精神分析

Imago（成蟲）IV, 1915.（其後オランダ語及び英語に飜譯された。）

一　戰爭の失望

この戰時の渦卷に包まれ、一面的な報せしかうけず、すでに完成してしまつたといふか或は完成され始めてゐるところの偉大なる變化から距離をおくことなしに、また形成されつゝある未來の嗅覺を持たずに、我々自身は我々にせまる印象の意義について、かつは我々のつくり爲す批判の價値について、途方にくれてゐる。我々には次の樣に思はれる、即ち恰もまだ決して或る出來事が人類のかくも非常に高價なる共有財產をめちやめちやにもせず、最も明敏なる知識階級のかくも多くが迷ふこともなく、かくも根本的に高きものを辱しむることもなかつたかの如くに。科學すらもその熱情的な非黨派性をふり捨ててしまつた。科學の最も深く憤激したる使徒は、敵の攻擊に貢獻せしめんがために、科學から武器を取り出さうとしてゐる。人類學者は敵を價値少くして退化的であると說明しなければならぬ。精神病醫は敵方の精神障礙乃至は靈魂障礙の診斷を報告しなければならない。然し恐らく我々はこの時代の惡を過分に強く感受して、そしてそれを

我々が體驗してゐないところの他の時代の惡と比較する權利はない。

戰士そのものやそれと共に巨大なる戰爭機械の塵となつてしまつてゐないところの個人は、自分の赴くべき立場に迷ひ、そして能力が阻害されてゐる樣に感ずる。私は思ふに、彼には、少くとも彼自身の內心の方針を見出すことを容易ならしむる樣なものなら如何なるウィンクでも歡迎されるであらう。戰爭に行かずに鄕家に留れるものの精神的悲慘のもととなつてゐるところの要因、そしてその克服は彼等にとつて、非常に困難なる課題を提起してゐるところの諸要因（モメンテン）の中から、私は二つだけをとりあげてこの場所に於て論じたいと思ふ。卽ちこの戰爭が惹起したところの失望と死に對する變化した立場（態度）の二つについてである。この死に對する變化したる立場は戰爭が——他のすべての戰爭と同樣に——我々に强ひるものである。

もし私が失望について語るならば、誰人も直ちに、それを如何なる意味で言つてるかといふことを知るであらう。人々は決して同情の熱狂者である必要はない。人々は艱難（苦惱）の生物學的及び心理學的必然を人間生活のエコノミイと見ることが出來る。だがまた戰爭をその手段及び目的に於て判決し、そして戰爭の廢止を渴望しなければならぬ。勿論人々は言つた、諸國民がかく

も多様なる存在條件のもとに生活する限り、諸國に於ける個人生活の評價が遠く平行して一致しない限り、そして彼等を區分してゐる厭ふべき事がかくも強き精神的動力を表現してゐる限り、戰爭は無くなることが出來ないと。それ故人々は次のことに準備してゐた、即ちプリミテイヴな國々と文明化した國々との間の戰爭、皮膚の色によつて互ひに區分されてゐるところの人種の間の戰爭、然り然してヨーロッパの未發達の野蠻な民族個性と、何れかの國との戰爭及びその未發達野蠻な民族個性同志の間の戰爭が、尙廣い時期の間人類を要求するであらうといふことである。然し人々は若干違つたことを希望することを敢てした。即ち人々は白人種の偉大なる世界を征服しつつある國民に、(彼等は人類の指導者を以て任じてゐる。その人類の指導を人々は世界を包圍する利益の支配を以て爲さうとした。その創造は自然の征服に於ける工業的進步並びに藝術的及び科學的文化價値である。)これらの國民に人々は次のことを期待してゐた、即ち彼等が不和と利害の葛藤を他の道によつて和解にもたらす事を理解せん事をだ。この諸國民の各〻の中に個人に對する高き道德的規範がたてられてゐた。個人が文化社會に參加しようと欲した時に、彼はこの道德的規範によつて彼の處生を整頓せねばならないのであつた。この屢〻餘りに嚴格なる規

定は多くのものを彼に要求した。即ち澤山の自己抑制、本能滿足に對する多くのものの斷念これである。それは彼に何よりも先づ、隣人と競爭して虛構や詐欺を用ひてつくり出されるところの法外なる利益を利用するといふことを、拒んだ。文化國家はこの道德的規範を以て彼の存立の原理だと思つてゐた。もし人がそれを敢て侵害する時には、國家は嚴格に干渉した。またこの道德的規範を批判的な理解によつて單なる試驗をするといふことでも屢〻爲すべからざることだと公言した。だから次のやうなことが認められざるを得なかつた、即ち國家がその道德的規範そのものを尊敬せんとしたのであり、またそれによつて苟くも國家が彼自身の存在の基礎に反對することになるかもしれない樣な事は、この道德的規範に對して企てようとは考へなかつたのである。遂に人々は無論また次の事實も認めることが出來た。即ちこの文化諸國民の中に或る層をなせる次の樣な一部の國民があつたといふことだ。その一部の國民は全く一般には好もしからぬ國民であり、そしてそれ故にひたすらに厭はしきものとされ、また十分なる範圍にわたつてではないが、共同の文化活動への參與が許されてゐた。また彼等はこの文化活動の上に於て十分なる適役としての實を示したのであつた。だが言ひ得べくんば、この偉大なる諸國民自身は彼等の共同性

に對する多くの理解と、彼等の多樣性に對する多くの寛大さとを大いに持つてゐたといへるであらうが、その程度たるや、せいぜい「fremd」（他人の、外國の）といふことと「feindlich」（敵の）といふこととはもはやクラシックな古代に於るが如く、彼等にとつては一つの概念に融合されてはならないといつた程度のものである。

文化諸國民の一致を信頼して、無數の人間は故郷に於ける彼等の住所を外國の居留と交換してしまつて、彼等の存在を友交ある諸國民間の取引關係に結びつけた。生活の困窮の爲にいつも同一の場所に束縛されてゐないところの人は、文化諸國のすべての優越と刺戟から、そこで彼が妨害なく、疑ふことなく暮したところの新しきより偉大なる祖國を組立てることが出來た。かくして彼は靑や灰色の太洋を享樂した。雪に被はれた山々の美や綠の草原の美を、北國の森の魔術や南國の植物の莊麗を、その上に偉大なる歷史の思ひ出のやすらふところの風物の氣分を、さては純潔なる自然の靜寂を、享樂した。この新しい祖國は彼にとつてはまた、文化人類の藝術家が多くの世紀以來創造しては後に殘していつたところのあらゆる財寶を以て充されたる博物館でもあつた。彼がこの博物館の一つの廣間から他の廣間へと旅してゐる間に、彼は非黨派的な承認を以

て、完全性の如何に多くのタイプを混血・歴史及び母なる大地の特性が彼のより廣き同國人たちのところに形成してゐるかといふことを、確めることが出來た。ここでは冷靜な曲げ難きエネルギーが、此上なく高く發展してゐた。かしこには生活美を化すべき優美なる藝術が、他の所には秩序や法則や、人間を地球の主人たらしめたところのその他の特性に對する精神やが發展した。

我々はまた次のことを忘れない、卽ち各〻の文化世界市民は或る特別なる「パルナス」と一つの「アテネの學校」とを創造してゐたといふことだ。總ての國民の偉大なる思想家、詩人、藝術家たちの中から彼は次の樣な人たち——卽ち生活の快樂及び生活の理解の上で、彼の手に入れ得るものとなつてゐるところの最善のものはその人たちのお蔭によつてゐると彼が思つたところの人々を選び、そして彼等を彼自身の國の大家たちと同樣に、彼の尊敬する不死の長老たちの仲間にした。それ故これらの偉人の誰人も、その人が他國語で話したからといふので、彼に他人らしく思はれることはなかつた。人間的熱情の比類なき探究者も、美に醉へる熱狂者乃至は力强く脅かす豫言者、卽ち敏感なる嘲笑者も、彼には他人の樣には見えなかつた。そして同時に彼は決して、自分の國民や自分の愛する國語に不信實であるからといつて、それを非難することはなかつた。

文化社會の快樂は時々次の如き聲――卽ち古來から傳はつてゐる差異が存在する限り戰爭は同じ仲間同志の間に於ても亦避けられぬものである、と警告するところの聲によつて妨げられた。人々はそれを信じようとはしなかつた。然しもしもそんなことにならざるを得ないとしたら人々は斯かる戰爭を如何に想像しただらうか？　古代ギリシャ諸州同盟會議が同盟に屬する都市を破壞することを禁じ、彼等のオリーヴ樹を伐ること、彼等に水を斷つことを禁じたあの時以來人間の觸覺上の進步を示す一つの機會として想像しただらうか。その決定に何等の貢獻をも爲すことの出來ないところの甚しき苦痛の能ふ限りの回避のもとに、鬪爭から身を退かねばならない負傷者に對する十分なる保護と、その治療に身を捧ぐ可き醫者と看護人にたいする十分なる心づかひを持つた、あの單に一つの部分の優越を確立するだけに制限せんとしたところの騎士の決鬪として想像しただらうか。いふまでもなく住民の非戰鬪的部分に對してはあらゆる顧慮を拂ひ、戰爭の仕事に關係のないところの婦人に對する注意、及び兩方面から互ひに友達となり助手とならねばならない、成長した子供たちに對する十分なる注意のもとにだ。そこに於て平和時代の文化社會が具體化されたところのすべての國際的な企業及び設立物を維持し存續しながら爲される戰爭

である。

斯くの如き戰爭と雖も尙十分恐しきもの及び忍びがたきものを含んでゐるであらう。然しかかる戰爭は人類、諸民族、及び諸國家の大個性間の倫理的な關係の發展を壞さないであらう。

我々が信じたくないところの戰爭が今や勃發し、そしてこの戰爭が失望を――もたらした。今度の戰爭は以前の戰爭よりも、(攻擊及び防禦のおそろしく完成されたる武器のために)單により殘忍で損害多大であるのみならず、少くとも以前のそれと同樣に殘虐で、激烈で、無慈悲なるものである。今度の戰爭は、平和時に於てはそれに對して人々が義務を負ひ、いはゆる國際法といつたところのすべての制限を無視してゐる。負傷者及び醫師の特權も認めず、人民の非戰鬪部たると戰鬪部たるを認めず、私有財產の要求權を認めない。戰爭は彼の邪魔になるものを、盲滅法に怒つて、まるで戰爭の後には人間のあひだには何等の將來も、何等の平和も存在しないであらうかの如く、投げ倒す。彼は互ひに格鬪しつつある諸國民の間の社會の總ての紐帶を引きちぎる。そして後日に憤激を殘しさうである。この憤激は引きちぎられた紐帶をもとの通りに結びつけるのを永い間不可能にするであらう。

今度の戰爭はまた殆ど理解の出來ない現象を呈した。卽ち文化諸國民は互ひに殆ど知り合はず、理解せず、はては或る國民は他の國民にたいして憎惡と嫌厭とを以て相逆つてゐる有樣である。然り、偉大なる文化諸國家の一つの如きはその資格を最も偉大なる貢獻によつて久しき以前から證明してゐるにも拘らず、尙かつその國家は一般に非常に忌はしきものとされ、「野蠻的」なりとして文化社會から閉め出さうと敢て試みられてゐる有樣である。我々は次の希望に生きてゐる。非黨派的歷史記述が次の樣な實證をもたらすであらうことを――卽ちその國の國語で我々が書き、その國民の勝利のために我々が我々の愛を以て鬪つてゐるところのこの國民（ドイツ國民）こそ正に、少くとも人間的な禮節の諸法則を犯したのだといふことを證明するであらうことを。然し誰人がかかる時代に於て裁判官として自分自身の事件に敢て起つであらうか？

諸國民は恐らく彼等が組織する國家によつて代表されるし、この諸國家は彼等が行ふ政治によつて代表される。個々の國民の所屬者はこの戰爭に於て次のことを驚きを以て確認することが出來る。卽ち何のために彼に時として平時に於ても既に次の樣な思想が頭をもたげんとしたか――國家が個人に不正の行使を禁止したのは、國家が不正を廢止せんと欲するためではなくして、國

家がそれを鹽や煙草同様に專賣（モノポリジーレン）にせんと欲するためである、といふ様な思想が頭をもたげんとしたかといふことを。交戰中の國家は個人にはとりあげられてゐるところのあらゆる不正、暴行を自由にしてゐる。彼は單に許されたる策略のみならず、敵に對する意識した虛構や故意の詐欺を用ひる。そしてこれら策略、虛構、詐欺をば、いふまでもなく以前の戰爭に於て使用されたものを踏み越えてゐる樣に思はれる程度に於て使用してゐるのである。國家はその市民たちに恭順と獻身の極端なるものを要求する。然しその際市民たちは過度の祕密隱蔽や報告及び意見發表の檢閲によつて禁治產の宣告を下されてゐる。この檢閲は非常に知的に壓迫されてゐるものの意見をあらゆる不都合な境遇とあらゆる無秩序な流言に對して防備なきものとしてゐる。彼は次の如き保證や契約から解ける。卽ちそれらの保證や契約によつて彼は他の國家に對して拘束されてゐたのである。彼は大膽に彼の貪慾と彼の權力慾に身を捧げてゐることを告白してゐる。そしてこれらの貪慾や權力慾を個人は愛國主義から是認してゐる。國家は不正の使用を斷念することは出來ない。何となれば國家はさうすれば不利益をうけるからである、といふ事は異論なきところである。個人にとつても亦道德的規範の遵奉、殘忍な權力行爲の斷念は通例非常に不利益である。

そして國家は彼が個人に要求したところの犧牲を個人に賠償するといふことは非常に稀にしか出來ない。人々はまた次のことにも驚くに當らない、卽ち人類の大個性の間のすべての道德的關係の頽廢は個人の道德性の反應を表してゐるものである。何となれば我々の良心は倫理學者たちが言ひふらす樣に歪げ難き裁判官ではなくて、それはその本源に於て「社會的憂慮」であつて、その他の何ものでもないからである。社會が非難譴責を止めるところには、また惡き慾望の抑壓も無くなる。そして人間は殘虐、奸計、不信義及び粗野の行爲を犯す。その可能性を人々は彼等の文化的水準に於ては矛盾するものだと考へてゐる樣である。

かくして我々が前に述べた文化世界市民は、彼には親しみなきものとなつた世界の中に途方にくれて立つてゐることであらう。彼の偉大なる祖國は崩壞し、共有の財産は破壞され、同市民たちは離間し、品位を落してゐる!

彼の失望の批判のために二三のことを注意すべきであらう。失望といふのは、嚴密な意味では正當でない。何となれば失望は幻想の破壞の中に存するものであるからだ。幻想とは、それが不快感を省いて、我々をしてその代りに滿足を享受せしむるものであるといふやうに我々に解され

てゐる。我々はまた次のことを苦情なく甘受せねばならぬ。卽ちこれらの幻想はいつか現實の一片と衝突して、碎け散るであらうといふことを。

この戰爭に於て二樣に我々の失望は刺戟した。卽ち外部に對する諸國家の道德性の些少さ、(彼等國家は內に向つては道德的規範の番人として振舞つてゐる)及び個人の態度の殘忍性である(人人は彼等が最高の人間的文化の參加者として同樣なことが出來ようとは思はなかつた)。

我々は第二の點を以て始めよう。そして我々は、我々の批判しようと思ふ見解を唯一の簡潔な文章に於て捕捉せんと試みてみよう。人々は一體、それによつて個々の人間が道德性のより高き段階に達するところの事象を如何に考へるのだらうか？　第一の答は恐らく次の樣であらう、卽ちそれは正に生れつき最初から善良で高貴であると。この答に對してはここではこれ以上注意する必要はない。第二の答は次の發議に同意するだらう、卽ちここに發展する事象が在らねばならぬといふことだ。そしてまた恐らく次のことを認めるであらう。卽ちこの發展は、人間の惡き傾向は彼に於ては根こそぎされて、敎育と文化環境の影響のもとに、善に對する志向によつておき替へられるといふ工合になつてゐるといふ事。それから人々は何れにしても次のことを驚かねば

ならぬ、卽ち斯樣に敎育されたものにおいても惡は再び非常に活動力强く現れて來るといふことを。

だがこの答は、それに我々が反對せんと欲するところの問題も含んでゐる。實際に於て「惡の根絕」などといふものは存在しない。心理的——より嚴密な意味では精神分析的——硏究はむしろ次のことを示してゐる、卽ち人間の最も深き本質は衝動運動の中にある。これはエレメンタルな自然にとつて、あらゆる人間の場合に同質なものであり、そして或る本源的な要求の滿足を目的としてゐる。この衝動運動はそれ自身善くも惡くもない。我々はこれらの衝動運動及びその發露を、次のやうな方法で——夫々の場合の人類社會の必要と要求とに對する衝動運動の關係に應じて、分類する。社會から惡いこととして嚴禁されてゐるところのすべての刺戟(衝動)は——我々はその代表として利己的衝動及び殘虐な衝動をとるが——これらのプリミテイヴな衝動の中にあるといふことはいふまでもない。

これらの原始的な衝動は、それらが成長した大人の場合の行動となつて現れるまでには、永い發展の道を經過してゐる。これらの衝動は妨げられ、他の目的や範圍に方向を轉ぜられ、互ひに

融合がおこり、その對象を變じ、或る部分では自分自身の人格に逆ふ。或る衝動に對する反動形成はその衝動の內容的な變化を、恰も利己主義から――利他主義、殘酷性から――同情となつたかのごとくに見違へられる。この反動形成には次のことが役立つ。卽ち多くの衝動運動は殆ど始めから對立せる二つとして表れる、一つは非常に著しく疎遠な關係の認識、他はポピュラーな認識である。これを人々は「感情のアムビフアレンツ（分割精神病の對照的反對感共存）」と名づけてゐる。次の事實は觀察するに最も容易であり、難なく理解によつて打克たれるものである、卽ち強き愛と強き憎しみは非常に屢〻同一人格の中に互ひに一致して現れてゐる。精神分析はそれに次のことを附加する、卽ち二つの對立してゐる感情運動は屢〻同一の人物をも亦對照にとるといふことである。

總ての斯くの如き「衝動の運命」の克服の後に初めて次の事が明らかになる、卽ち或る人間の性格を人々は何と呼ぶか、そして何が「善」又は「惡」なる稱呼を以て周知の如く餘りに非常に不十分に分類されることが出來るかといふことが。人間は稀にしかおしなべて善く又は惡くはないものである。この關係に於ては大抵「善」であり、他の關係に於ては「惡」であるといふか、

或はかかる外的條件の下では「善」であり、他の外的條件の下では決定的に「惡」であるといふ可きである。次の經驗は興味あることである、卽ちひどく「惡き」刺戟（衝動）の子供のプレエクジステンツ（健康組織電氣現在）は、屢〻大人になつてから直接に「善に對して」特別に明瞭なる迴轉をなす條件となる。子供の時の最も强きエゴイストは大人になつて慈善を好む獻身的な市民となることが出來る。たいていの同情の熱狂者、人道主義者、動物愛護者は子供時代のサディストや動物虐待者から發展してゐる。

「惡」き衝動の改造は內的要素と外的要素の二つの同樣な意味に於て作用してゐるところの要素の仕事である。內的要素はエロテイーク、最も廣き意味に解した人間の愛の要求による惡き――我々はそれを利己的な、と言ふのであるが――衝動の影響の中にある。エロテイツシュな諸成分の混合によつて利己的な衝動は社會的な成分に變化される。人々は愛される事を以て利益（優越）だと思ふ樣に習つてゐる。そのために人々は他の利益を斷念しなければならぬ。外的な要素は教育の强制である。この教育は文化的環境の要求を代表してゐる。そしてこれはまた文化ミリユウ（境遇）の直接の影響によつて繼續されるものである。文化は衝動の滿足の斷念によつて得

られる。そして各〻の新しく來るものに對して彼が同樣の衝動の斷念を爲すことを要求する。個人的な生活の間に、外的强制の內的强制への絕えざる轉置がある。文化影響は次のことへの案內(手引)をする。即ち益〻多くエロテイツシュな附加物(混合物)によつて利己的な熱望から利他的な、社會的な熱望へと變化する樣にする。人々は遂に次の事を認めねばならぬ――人間の發展に於て自己を主張するところのすべての內的强制は本來的には、即ち人類の歷史に於ては、單なるより外的なる强制であつたといふことである。今日生れてゐる人間は利己的なる衝動の相續した體制としての社會的衝動への變化に對する性向(素質)の一片を持つて來てゐる。この相續したる體制はちよつとしたきつかけによつてこの變化を成就するものである。この衝動變化の他の一片は生活そのものに於て實行されねばならぬ。こんな工合にして個々の人間は彼の現在の文化環境の影響の下にあるのみならず、彼の先進者の文化史の影響にも屈服してゐるのである。

エロテイークの影響のもとにある利己的衝動の改造に對する人間の持つ可能性を我々は文化能力と稱するならば、次の樣に言ふ事が出來る。即ちこの能力は二つの部分、即ち一つは先天的、一つは生活に於て獲得した部分から成つてゐること、及び兩者相互間の關係並びに衝動生活の變

化せずに止つてゐる部分に對する關係は非常に變じやすき關係であるといふことである。一般に我々は、先天的な部分を餘りに高く評價する傾向がある。のみならずまた、その關係に於ける全體の文化能力をプリミテイヴなままに殘つてゐる衝動生活に對して過大評價する危險、即ち人間をそのあるがままよりも「より善く」評價しようと惑はされる危險を持つてゐる。それには尙他の動因がある。これが我々の批判を濁し、事象を都合のよい意味に變造する。

他の人間の衝動運動は勿論我々の知覺から外れてゐる。我々はそれを彼の行動や彼の態度によつて解釋する。それらの行動や態度を我々は彼の衝動生活から來る動因へと還元する。かかる結論は必然的に或る一群の場合に於ては迷ふものである。同様の、文化的に「善き」行爲は或る時「高貴な」動因から起ることが出來、或る時は起らないものである。理論的倫理學者は唯單に、よき衝動運動の表現であるところのかかる行爲を「善し」といひ、他のものに對しては彼等は彼等の認容を拒む。實用的な意圖に導かれてゐる社會は然し全體に於てこの差別を意としない。この實用的社會は、人間が彼の態度及び彼の行爲を文化的規則に適應せしめることだけで滿足して殆どその動因を問題としない。

我々は次の樣なことを聞いた。即ち敎育や環境が人間に對して果すところの外的强制は、善に對する彼の衝動生活の改造、利己主義から利他主義への轉向を惹起すると。然しながらこれは外的强制の必然的乃至は規則的な作用ではない。敎育と環境とは單に愛の報酬を提供すべきものだとされてゐるのみならず、また他の種類の利益報酬、報酬と刑罰を以て働いてゐる。それ故敎育と環境とは次の作用を表すことが出來る、即ち彼等の影響の下に服してゐるものは、衝動の醇化、よりエゴイスティッシュなものから社會的傾向への轉置を彼自身の中で完成することとなしに文化的意味に於けるよき行爲をしようと決心してゐる。結果はその粗末なものになるであらう。特別な關係の下に於て初めて次の事が分るだらう、即ち或るものは彼に彼の衝動傾向がそれを强ひるが故に常に善く行動するし、他のものはこの文化的抑制が彼の利己的な意圖に利益をもたらす限りに於て、そのためにのみ善人である。我々は然し個人との皮相的な知己となつた位ではこの二つの場合を區別する手段を持たない。そしてたしかに、文化的に變化したる或る數の人間を輕卒に過大評價するといふ我々の樂天主義によつて邪道に導かれるものである。

善き行爲を要求し、かつその行爲の衝動を問題としないところの文化社會は、それ故に大多數

の人間を文化忠順に引き入れる。この結果によつて元氣づけられて、文化社會は間違つて道德的要求を能ふ限り高く要求し、斯くして文化社會の參加者をその衝動誘因から益〻遠く隔離する樣に强制する。今や間斷なき衝動の抑壓が彼（文化社會の參加者）に負はされてゐる。衝動の緊張は最も著しき反動現象及び代償現象となつて現れる。かかる抑壓が少くとも實行さる可きところのセクジユアリテートの領域に於て、神經的疾患の反動現象となる。文化のその他の壓迫は無論何等の病理學的結果を生産しないが、然し性格の出來損ひに於て、また妨害されたる衝動の都合よき機會に滿足へと破り進まんとする不變の準備に於て表れてゐる。かくて不斷に、彼の衝動傾向の表現ではないところの規則の意味に於て反動することを强ひられる人は、心理學的に言へば身分不相應な生活をし、そして客觀的には僞善者と稱さる可き人である。彼にこの差異が明瞭に知られてゐようとゐまいとそれは同じことである。我々の現在の文化はこの種の僞善の養成を非常な範圍に於て奬勵してゐる——といふことは否認しがたきことである。人々は次の樣な斷言を敢てすることが出來よう。即ち現在の文化はかかる僞善の上に建設されてをり、またもし人間が心理的眞實を生活の模範としようと企てる時には、徹底した變更を是認しなければならぬと。だ

から實際の文化的人間よりもはるかに多くの文化僞善者がゐる。然り而して人々は次の觀點について討論することが出來る。卽ち今日生きてゐる人間の既に組織されてゐる文化資格（能力）は恐らくはこの實行にとつて十分でないであらうからして、或る程度の文化僞善は文化の維持にとつて缺かされぬものであるか否かといふ議論である。他面では文化の維持はまた非常にあやふやな基礎の上ではあるにもせよ次の希望、卽ち各〻の新しいゼネレーションに於て、より進んだ衝動改造が、よりよき文化の支持者として道を拓くであらうといふ希望を、示してゐる。

これまでの詳論から我々は既に次の樣な慰めを得てゐる。卽ちこの戰爭に於ける我々の世界同市民の非文化的態度の爲にうけた我々の侮辱と苦しき失望は、不當な（理由なき）ものであつたといふことである。彼等はそれに我々が降服したところの幻想の上に立つてゐた。現實に於て彼等は我等が怖れる程にそれ程深く下落してはゐない。何となれば彼等は、我々が彼等について信じた程に高くなんか向上してゐなかつたからである。人間の大個性、卽ち諸國民及び諸國家が、道德的制限を互ひに放棄したといふことは、彼等にとつて、暫くの間文化の現存する壓迫を避けんとし、そして彼等の抑留されたる衝動に暫時の滿足を與へようとする明白なる刺戟となつた。

その場合自身の國民の中に於ける彼等の相對的な道德性には何等の障礙も起らなかつた。

然しながら、戰爭は我々の過去の同國人たちに於て變化の理解を示してゐるが、我々はこの變化の理解を尙深めることが出來、またそれと同時にその過去の同國人たちに對して何等の不正も犯さないやうにといふ警告をうけとることが出來る。精神的發展は卽ち次の樣な一つの特質を持つてゐる。この特質は如何なる他の發展現象にも見出されないものである。もし村が町に、子供が大人に成長すれば、その際村及び子供は町及び大人へと解消する。唯記憶のみが古い諸特質を新しい姿に描き出すことが出來る。實際に於ては古い材料或は形式は傍にとり除けられて新しいのにとつて代られる。精神的發展の場合は異つた工合になつてゐる。人々はこの比較すべからざる情況を說明するのには次の樣な斷言によらざるを得ない。卽ち各々の過去の發展段階はその發展段階から生成した所の後の發展段階と竝んで保たれてとどまつてゐる。繼承といふ事は共存を共に條件づけてゐる。たとひそれは、總ての變化の系列がそれに沿つて經過してゐる所のその同じ材料であるとはいへ。過去の精神的狀態は數年の間自らを表さなかつたかもしれない。だがそれはそれが他日再び精神的諸力の發露形式となり得るのであつて、その限りに於て存在し續ける

のである。而もそれは、恰もすべての後の諸發展は取消され、無効にされてでもゐるかの如く、精神的力の唯一の發露形式となるのである。この精神的發展の異常なる立體性は、その方向に於て無制限ではない。人々はそれを退化に對する特別な能力——レグレツション(退行)——と名づけることが出來る。何となればそれは實に次の樣に思はれるからである。卽ちとり殘されたるところの、後のそしてより高き發展段階は、再び達せられることは出來ない。然るにプリミテイヴな狀態は常に還元されることが出來る。原始的な精神は最も完全なる意味に於て不滅である。いはゆる精神病は素人の場合に於ては、精神生活卽ち內部生活が破壞におちいつてゐるといふ印象をよびおこすに違ひない。實際に於てはこの破壞は單に、後に獲得されたもの及び後に發展したものにのみ關係してゐる。精神病の本質は、感情生活及び官能の過去の狀態への復歸の中に存する。精神生活の立體性の著明なる一例を、我々が終夜それを得たいと切望してゐるところの睡眠狀態が示してゐる。我々が狂氣染みた、錯亂した夢をも亦飜譯しようと試みて以來、我々は次のことを知つてゐる。卽ち我々は睡眠するごとに、我々の骨折つて獲得したところの道德性を衣服の樣に——朝になつて再びそれを着るために——我々から脫ぎすてるといふことだ。この露

出（裸になること）はいふまでもなく危險なきものである。何となれば我々は睡眠狀態によつて無力にされ、不動性の宣告をされてゐるからである。夢のみが我々の感情生活の、最も以前の發展段階の一つへの退行を知らせることが出來る。かくて例へば次のことは注意に値することである。卽ち我々のすべての夢は純粹に利己的な動因によつて支配されてゐるといふことだ。私の英國の友人の一人はかつてこの說を、アメリカに於ける或る科學的集會で主張した。それに對してその時出席してゐた一婦人が彼に次の樣な事を注意した——「それは恐らくオーストリーにとつては正しいかもしれない。然し私は、私や私の友達について見るに、私たちは倘夢に於ても亦利他的に感ずるものであると敢て斷言することが出來ます」と。私の友人は、よしんば彼自身は英國人種の所屬者であつても、彼自身の經驗の基礎によつて、その婦人の夢の分析にエネルギッシュに反對し、高尙なアメリカ婦人でも夢に於てはオーストリー人と同樣にエゴイスティッシュであると主張した。

その上に我々の文化資格がよつて立つてゐるところの衝動の改造も、それ故生活の作用によつて——繼續的に乃至は時々——無効とされる。疑ひもなく戰爭の影響は、かかる退化を生產する

ことの出來るところの諸力に屬してゐる。そしてそれ故に我々は、現在非文化的に振舞つてゐるところのあれらのすべての文化資格を一概に非難する必要はない。そして文化資格の衝動醇化がより安靜な時期に再び恢復するであらうことを期待することが出來る。

恐らくは然し、我々の世界同市民たちの有する他の一つの徵候が、彼等の倫理的な高度の非常に苦しく感じられたる墮落より以上に我々を驚かした。私は最も頭のよい人の場合に於て示されてゐるところの無思慮さをば、最も激烈なる論證に對する彼等の頑迷、近づき難さだと解し、また議論の餘地ある主張に對する無批判なる輕信であると思つてゐる。これは勿論かなしき姿を結果として生ずる。そして私は明確に次のことを强調したい、卽ち私は決して瞞着されたる黨人（黨派心の盛なる人）としてあらゆる知的な過誤を二つの側の一方にのみあるとなすものではないといふことだ。然しこの現象はなほ容易に說明されるものであつて、前に評價したることよりもずつと危險のおそれなきものである。人情通や哲學者たちは永い前から我々に次のことを敎へてゐる。卽ち我々が、我々の知力を獨立的な力として評價し、かつその感情生活との關係を無視するといふことによつて誤謬を爲してゐる。我々の知力は、それが强い感情刺戟の作用を受けてゐるな

い時にのみ、専ら確實に働くことが出來る。反對の場合に於ては知力は丁度或る意志の手に對する樂器の如く單純に振舞ふ。そして次のやうな結果を生ずる。卽ちその結果は知力に意志が命じたものである。論理的論議はだから感情的關係に對しては無力である。そしてそれ故に、ファルスタッフ(Falstaff)の言葉に從へば木苺の如く平凡なものであるところの根據と論議するのは利害の世の中に於てはたいへん不生産的なことである、と我々は敎はつてゐる。精神分析的實驗はこの主張を出來る限りなほ力說してきた。精神分析の實驗は每日次のことを示すことが出來る。卽ち最も感覺の銳敏なる人間でも、待ち設けた認識が彼等の中の感情の矛盾に出遇ふや否や、突然にして低腦者の如く無思慮に振舞ふけれども、この矛盾が克服さるればまたすべての悟性は恢復するものであるといふことをだ。今度の戰爭が往々我々の最善の同市民たちの間に作り出してゐるところの論理的瞞着は、それ故に第二義的な現象であり、感情運動の結果である。そして恐らくはこの感情運動と共に消え去る樣に定まつてゐる。

もし我々がかういふ風にして、我等に疎遠となつてゐる我々の同市民たちを再び理解するならば、我々は我々人類の大個性、諸國民を煩はしてゐるところの失望を、はるかに容易に負ふ(堪

へる）ことが出來るであらう。何となれば彼等に對して我々は唯單にはるかに謙遜なる要求をなすからである。恐らく個性の發展は同じことを繰返し、そして今日も尙組織のより高き統一の形成への非常にプリミティヴな段階において、我々に出遇つてゐるのである。それに相應して外的强制の道德性に對する敎育的なモメントは（それは個人個人の場合に於て非常に大きな作用を爲してゐるのであるが）彼等に於ては未だ殆ど證明し得べき程明白でない。我々は無論次のことを希望した。卽ち偉大なる、貿易と產業とによつて招來されたる利害關係の共同は、かかる强制の端緖を生ずるのであらうことを。然しながら、諸國民は目下彼等の利害に服從するよりもはるかに多くその激情に服從してゐる樣に思はれる。彼等は高々この激情を合理化せんがために利害を利用してゐる。彼等は彼等の激情の滿足を建設し得んがために彼等の利害を口實としてゐる。何故に一體諸國民の個性たちは互ひに輕蔑し、憎み、嫌ひ、しかも平時に於てすらもそんなことをし、また各々の國民が他の國民を輕蔑し、憎み、嫌ふのであらうか。それはいふまでもなく不可解な謎である。私はそれを言ふ事が出來ない。この場合には正に次の如くである。卽ち人々が多數者或は加之數百萬の人間を一緖にするときには、まるで個人個人のあらゆる道德的獲得は消滅

したかの如くで、そして唯最もプリミテイヴな、最も古き、そして自然のまゝの、精神的立脚地のみが殘つてゐるかの如くである。このかなしむ可き關係を恐らくは後の發展が初めて幾らか變化することが出來るであらう。然し、人間相互間の關係及び彼等と、彼等が支配してゐるところのものとの間の關係に於ける、あらゆる方面の眞實と誠實がもう少し多くあつて、それがこの進化のためにも亦道をならしてくれたらばよかつたらうにと思ふ。

二　死に對する我々の關係

私が初めに述べた第二のモメント、卽ち我々がこのかつてはあんなに美しく親密だつた世界に於て、斯くも奇異な感をしてゐるといふことは、これまで我々によつて確保されてゐた死に對する關係の混亂である。

この關係は何等正直なものではなかつた。もし人々が我々の言ふことを傾聽した際には、我々は勿論獸はず次の樣な主張をした。卽ち一、死はすべての生命の必然の結果である。一、我々の

各〻は自然に一つの死を負つて（借りて）をり、そしてこの借金を支拂ふ事を覺悟してゐなければならない。要するに死は必然的であり、否認しがたく、避く可からざるものであると。實際に於て然しながら我々は恰もそれは違ふものかの如く振舞ふのを常とした。我々は死を側へおしのけ、死を生から除去するといふまがひ難き傾向を示してゐた。我々は死を默殺しようと試みた。我々はかういふ諺を持つてゐる——死を思ふ如くものを思へ（Man denke an etwas wie an den Tod.）と。勿論自分自身の死を考へる如くに何かを考へよといふのである。自己の死は實に亦想像し得べからざるものでもある。そして我々がそれに對する試み(實驗)をする時、いつも我我は實際見物人として遠方から眺めてゐる。かくして精神分析學派に於ては次の樣な斷言が敢て爲される事が出來るだらう。卽ち根本に於て誰も自分自身の死を信じないか、或は、これと同じことであるが、無意識の中に我々の各〻は自分の不死を確信してゐると。

他人の死に關しては、文化人間は非常に注意深く、死に決定されてゐるものがそれを聞くことが出來るやうな時には、死の可能性を話すことを避ける。兒童たちのみがこの制限を無視する。彼等は互ひに、死のチヤンスを以て大膽に脅かし合ひ、また敬愛する人物にさういふことを面と

向つて言ふことが出來る。例へばかうだ、――ねえママ、もしママが殘念なことに死んでしまつたら、私はあかかうかなるでせうね。成長した敎養ある人は他人の死にしろ、彼が醫者や、辯護士や、その他、その種のものとして職業的に死にかかり合はなければならないものでない限りすさまじく忌はしくも思ふことなく、死を自ら進んで考へることはないであらう。少くとも彼はもしこの事柄と自由、財產、地位の利得が結びついてゐる時ならば、他人の死を考へることを敢てする。勿論死亡といふことはこの我々の感情の優しさを以てしては引留めることは出來ない。もし死亡の場合に遇へば、我々はその度每に深く感動して、まるで我々の豫期が震撼されてしまつた如くである。我々はいつも死の偶然的な誘因、卽ち災難、罹病、傳染、高齡等を强調してゐる。そして必然から偶然へ壓し下げんとする我々の努力を人に洩してゐる。死亡の場合が頻繁にあることは我々に非常に恐しいものに思はれる。死亡した者自身には我々は特別な態度を捧げる。まるで何か非常に困難なことでも成しとげたる人に對する如き驚歎を捧げる。我々は死者に對する批評を中止する。彼の或はあるかもしれない不正を大目に見る。次の樣な命令を發する、――De mortuis nil nisi bene(死者については善きこと以外に語る勿れ)。そして人々が弔辭の

中や、墓石の上で、死者に最も有利な事を褒め語ることを當り前のことと見る。死者に對する尊敬は（それを死者はもはや要しないのに）我々にとつては眞實を絶して立つてゐる。そしてこの死者に對する尊敬はまた我々の大多數のものにとつてはたしかに生きてゐる者に對する尊敬でもある。

死に對するこの文化的＝習俗的な態度は今や、我々に親しい人、例へば父母か妻、夫、きやうだい、子供乃至は親友の死にぶつかつた場合に、我々の完膚なき粉碎によつて補充される。我々は死んだ人とともに我々の希望、要求、快樂をば葬る。我々は慰まず、そして亡くなつたものを何かで代償するといふことを欲しない。我々はその時に、愛するものが死んだ時に自分も殉死するアスラ（Asra）の一種の樣に振舞ふ。

然し死に對するこの我々の關係は、我々の生に對して强い作用を持つてゐる。もし生活の勝負事に於て最高の賭物、卽ち生命そのものを投げ出してやるといふことがなくなつたならば、生は貧困になり、興味を失ふ。それはアメリカのフラッパーのやうに氣の拔けた、空虚なものであらう。アメリカのフラッパーに於ては何の偶發事も起らないやうに初めからきまつてゐる。それと

異つて大陸の戀愛關係では、兩方の相手は常に眞劍なる徹底を忘れずにゐなければならぬ。我々の感情の連結、卽ち我々の悲哀の堪へ難き激烈さは、我々及び我々の家族の爲に危險を求めることを避けしむる。我々は次の樣な種類の冒險を顧慮に入れることは敢てしない。卽ちその冒險は危險なことではあるが、飛行試驗や遠國への旅行、爆發物の實驗の如き、必要缺くべからざるものである。その樣な場合に我々は次の樣な疑念――もしも不幸が起つたら誰が、母に息子の、妻に夫の、子供たちに父の、代りとなるだらうかといふ心配のために弱らされる。死を生の計算から除外するといふ傾向は非常に多くの斷念と除外とを結果として伴ふものである。然し尙ハンザ(Hansa)の格言ではかう言はれてゐる――Navigare necesse est, vivere non necesse!(人は航海はしなけりやならん、するからには人は死を覺悟しなけりやならない。)

かくて、我々が假構の世界に於て、卽ち文學に於て、演劇に於て、生活の犧牲の代りに代償を求めるといふことは他に仕方のないことである。ところで我々は尙死ぬ事をのみこんでゐる人間がゐることを知つてゐる。また實に、他人を殺すことが出來る人間もある。そこには然し次の樣な條件も我々を滿足させる。卽ちこの條件の下では、もし我々が人生のあらゆる禍福の後に尙一

つの觸れることの出來ない生活を殘し保持してゐたとしたならば、我々は死と和解することが出來るかもしれないものである。だが次のことは餘りに悲しい、即ち一寸した間違ひで我々を勝負に負けざるを得ない様にするところの芝居に於ける如くに、實際生活でもあり得るが、この間に差異、即ち我々は生活に於ては何等第二の勝負、即ち何等の報復勝負を始める事は出來ないといふ相違があることだ。虛構の領域に於て我々は、あの我々の必要とするところの生活の多數を見出す。我々は或る英雄と同一の人間である如く考へて死ぬが、然し彼より長生きして、同様に辱しめられず、再びもう一人の英雄と共に死なうと用意してゐるのである。

次のことは明白である。即ち戰爭は死のかかるコンヴエンショナルな取扱ひ(考へ方)を放棄せねばならぬ。死は今やもはや否定されない。人々は死を信じなければならぬ。人間は實際に死ぬ。しかももはや一人づつではなくて、澤山の人が、屢〻數萬の人が一日に死ぬのである。死はもはや斷じて偶然ではない。この彈丸があの人に當るか、この人に當るかといふことは無論偶然の様に見える。然しそのも一人の人に容易に第二の彈丸が當るかもしれない。これが頻々として起ることは偶然だといふ印象を無くするものだ。生活はいふまでもなく再び興味あるものとなつ

てゐる。生活はその完全なる內容を再び得る。

人々はここで次の二つのグループに區別をせねばならないであらう。卽ち戰鬪に於てその生命をすてるところのものは、家にとどまつて唯々彼等の愛する人を、負傷か病氣か乃至は傳染による死で失ふことを期待せねばならないところの人々と違つてゐる。戰士の心理の變化を研究調査するといふことはたしかに非常に興味あることであらう。だが私はそれについて餘りに少ししか知らない。我々は我々自身が屬してゐる第二のグループに賴らなければならぬ。私は旣に、我々がその下で惱んでゐるところの我々の實行能力の混亂と不隨化とは本來的に次の事情によつて決定されてゐること、卽ち我々が死に對する從來の關係を持續することは出來ないこと及び或る新しき關係は未だ發見されてゐないことによつて決定されてゐる、といふことを言つた。もし我々が死に對する二つの他の關係に我々の心理學的研究を向けるならば、卽ち我々が原人――原始時代の人間に歸してゐるところのあの關係と、そしてかの他の、まだ我々の各〻の中に保たれてゐるが我々の意識にとつては見えぬ樣に我々の精神生活のより深き層の中に隱れてゐるところのかの他の關係とに我々の心理學的研究を向けるならば、恐らくはこの間の消息が我々にはつきりす

るであらう。

原始時代の人間は死に對して如何に振舞つてゐたかといふことは、我々は無論唯結果より原因を推理すること及び組織（コンストラクション）によつてしか知り得ない。然し私はかう思ふ。卽ちこの手段は我々に稍信ずるに足る敎示を與へてゐると。

原始人は非常に珍奇な方法に於て死に對する態度をとつた。いふまでもなく統一的ではなくてむしろ旣に矛盾だらけである。原始人は一方では死を嚴肅に考へた。死を生命のアウフヘーブンク（中止）なりと認めて、自らこの意味に於て死を取扱つた。他面では然しながら亦死を否定した。死を無にまで壓し下げた。この矛盾は次の事情によつて可能となつた。卽ち彼は他人の死、見知らぬ人の死、敵の死に對しては自分の死に對するよりはラヂカルに異つた態度をとつたといふことによつて。他人の死は彼にとつて正しくあつた。そして彼にとつて憎い者を否定することだとして通用した。そして原始人は死を誘致（惹起）することに何等の躊躇もしなかつた。彼はたしかに非常に激情的な性質であつた。他の諸動物よりも殘忍で、より性質が惡かつた。彼は好んで慘殺した、しかも恰も自明的なことのやうに。他の動物が、同樣な種類の生物を殺して食ひ

盡すことを防止するところの本能が原始人にあつたといふことは書き加へるまでもない。
人間の太古史は實際虐殺に充つてゐる。今日尚、我々の子供たちが學校で世界史として習つてゐることは、本質に於て人民虐殺(フエルケルモルデン)の系列である。くらい罪の感情は(その下に人類は太古以來立つてゐる)、多くの宗教に於て原罪即ちエルプジュンデの假說にまで詩化されてゐるが、これは恐らくは殺人罪の表現であらう。これを太古の人類は負つてゐるのである。私は私の著書「トーテムとタブー」(一九一三年版)に於てW・ロバートソン・スミス、アトキンソン及びチヤールス・ダーウイン(W. Robertson Smith, Atkinson and Ch. Darwin)の指示に從つて、この古い罪の性質を言ひ當てようと爲し、そして、尙今日のキリスト敎の敎理は我々に原罪に對する推理(結果から原因を斷定すること)を可能ならしめてゐると思ふ。もし神の息子が人類を原罪から救ふために彼の生命を犧牲にせねばならなかつたとすれば、タリオン(Talion)の規則、即ち同一物による報償によつて、この罪は殺害であり、殺人であつたに違ひない。この事のみが彼の贖罪のために彼の生命の犧牲を要求することが出來た。そしてもしこの原罪が父なる神に對する罪であつたら、人類の最も古い犯罪は父殺しであつたに違ひない。即ちプリミテイヴな人間遊牧民の宗祖

の殺害であつたに違ひない。その記憶の姿が後に神へと變容したものである。*

* Imago, Bd. II, 1913.「トーテミズムの小兒的再發」(Die infantlie Wiederkehr des Totemismus) 參照。

自分自身の死は原始人には確かに、今日尚我々の各〻に於けると同様に、想像の出來ない、また非現實的なものであつた。然し彼にとつては次の様な場合があつた。即ちその場合に於ては死に對する二つの對立的な立場が衝突して互ひに葛藤におちいるのである。そしてこの場合は非常に意味あるものとなり、また作用を遠くまで及ぼす結果を多分に持つものとなる。それはこんな時に起る、即ち原始人が彼の所屬者の一人、彼の妻、彼の子、彼の友、即ち彼が、我々の家族を愛するが如くたしかに同様に愛するところの者が死ぬのを見た時に。何となれば愛は殺意よりもはるかにより新しいものではあり得ない(同様古いものである)からである。そこで彼は彼の苦惱の中で次の經驗をせねばならなかつた。即ち自分も亦死ぬかもしれないものだといふことを知つた。そして彼の全存在はこの認容に反抗した。この愛するものの各〻は實に彼自身の愛する自己の一片であつた。他面彼にとつてはかかる死は亦正しくもあつた。何となれば愛する人物の各〻

には多少の疎遠さ（他人さ）も亦こびりついてゐたからである。この感情のアムビフアレンツの法則は（これは今日尙我々の愛する人物に對する我々の感情關係を支配してゐる）原始時代に於ても確かに尙より無制限に通用した。それ故にこの愛する死者はまた、敵意ある感情のいくらかを彼の心に生ぜしめたところの他人であり、敵でもあつたのである。*

* Imago, Bd. I, 1912,「タブーとアムビフアレンツ」(Tabu und Ambivalenz) 及び「トーテムとタブー」("Totem und Tabu")を見よ。

哲學者たちは次のことを主張した。卽ち死の像を原始人に課したところの知的な謎は、彼の反省熟考を强要し、そしてあらゆる思索の始まりとなつたと。私は信ずる、哲學者たちはここで餘りに――哲學的に考へすぎ、餘りに根本的な作用を持つた動因を顧慮してゐないと。私はそれ故上の主張を次の樣に制限し、訂正したいと思ふ。卽ち原始人は生と死の謎について頭を碎くきつかけを見出すことなしに、虐殺した敵の屍のそばで凱旋式を行つたであらう。知的な謎でも各々の死亡の場合でもなくて、愛するものであると同時にまた他人であり憎くもあるところの人物が死亡した場合の感情の葛藤が、人間の探究を生ぜしむるのである。この感情のコンフリクトから

第一に心理學が生れた。人間はこの死をもはや自分から遠ざけ、關係しないわけにはゆかなかつた。何となれば彼は、死者に對する苦惱に於て死を毒味したからである。然し彼は死を認容しようとしなかつた。といふのは彼は彼自身死んだ場合を想像することが出來なかつたからである。かくして彼は漸々妥協する樣になつた。死を自分自身に對しても亦承認した。然し何のために彼には敵の死の場合には各々のモティーフが缺けてゐたか、といふ生命破壞の意義が彼に問題になつた。愛する人物の屍のそばで彼は靈魂を考へた。悲しみに混じ合つた滿足に對する彼の罪の意識は次の樣に作用した。卽ちこの初めて創造された靈魂は惡魔となつた。その惡魔を人々は怖れなければならなかつた。死の變化は個性の、一つの肉體と一つの精神――最初には多くの精神――への分解を彼に暗示し理解させた。かういふ工合にして彼の思考の順序は、死によつて惹起された分解作用と平行して行つた。死者に對する繼續的な記憶は他の存在形式の假定の基礎となつた。そして彼に、外觀上の死の後の不朽の生命の觀念(イデー)を與へたのである。

このより後(死後)の存在は、始めは單に、死によつて遮斷されたものに對する附屬物であつて影の如く、內容空虛で、そして後の時代までずつと輕視されたものである。これらの後の存在は

尙貧弱な教示の性質を持つてゐた。我々はアキレウス(Achilleus)の靈魂がオデイセウス(Odysseus)に何と答へたかを思ひ出す。

「かつて我々は生きてゐるお前を尊敬した、神々の如く、
アルゴー(Argo)の息子の如く。そして今お前はここに住みつつ、力強く諸の靈魂に
命令してゐる。
それ故にお前は死を悔ゆるな、アキレウスよ。
それでは私自身だが、と彼アキレウスは直ちに答へた、斯ういふことを言ひながら、
死について慰めなんか私に一言も語るな、氣高きオデイセウスよ!
私は瘦せ凋んだ亡者たちの全群を支配するよりも、
出來るものならむしろ一介の日傭取として貧困なる男に、
畑を耕作してやりたいのだ、遺産も自分の富も持たない人に。」

Odysee XI v. 484——491.)

或はハインリッヒ・ハイネ(H. Heine)の力强い、辛辣なもぢり歌的な表現法の中には、

「ネッカー河畔のシュトゥッケルト (Stuckert am Neckar) の
最もけちな生きた俗物でも
彼の方が私よりはるかに幸福だ、
この死んだ英雄のペリデ*
あの世の冥王の私よりも。

* 譯者註、Pelide. Achilleus の別名。

後になつて初めて、宗教はこの「後の存在」を、より價値ある、實質あるものと解し、かつ死によつて遮斷されたる生命を或る單なる準備にまで壓し下げることを成しとげた。それは人々がまた生をも過去に延長した時、過去の存在、精神の變化及び更生を考へ出した時にのみ、(すべては、生命の中止としての死の意義を死からとりあげようといふ意圖に於て) 專ら徹底したものであつた。かくして早く、我々が習俗的=文化的なものであると言つたところの死の否定が起つたのである。

愛する人物の屍によつて、單に心理學、死の信仰及び人間の罪の意識の力強い根が發生したの

みならず、また最初の倫理學的戒律を生じた。成長した良心の、この最初の而も重要なる禁制は次の如くいふ――お前は殺してはいけないと。それは愛する死者に對する悲しみの後ろにかくされた憎惡の滿足に對する反動として得られたものであり、そして漸次に愛せざる人にと擴がり、そして遂には敵の上にまでも擴がつたものである。

今言つたことの後の部分については文化人の間にはもはや感じられない。もしこの戰爭の野蠻な格闘がすつかり勝だと決定してしまへば、勝利を得た戰士の各〻は喜んで彼の家鄉へ、彼の妻や子供たちの許へと歸るであらう。躊躇することもなく、そして彼が接戰に於て或は遠距離に作用する武器によつて殺したところの敵を考へて煩はされるといふ樣なこともなしに。次のことは注意に値する。卽ちプリミテイヴな國民は(彼等はまだ地球上に生活し、そして我々よりも原始人にたしかに近似してゐる)、彼等が我々の文化の影響を經驗しなかつた限りは、この點に於てやることが違ふ――或は違つてゐた。野蠻人――オーストラリヤ人、ブッシュマン、テイラ・デルフエゴ群島人――は決して悔恨の情なき殺人者ではない。もし彼が戰勝者として戰の小徑から歸る時、彼は彼の戰爭の殺戮を、屢〻永く續く、而も苦勞多き懺悔によつて贖はない前は、彼の村に

立ち入つてはならぬし、彼の妻に觸れてはならぬ。いふまでもなく彼の迷信から次の様な說明、卽ち野蠻人は打ち殺されたものの幽靈の復讐を恐れるのだ、といふのは尤もなことである。だが打ち殺された敵の幽靈は彼の殺人罪に對する彼の良心のやましさの表現以外の何ものでもない。この迷信の後ろに倫理的な敏感の一片がかくれてゐる。この倫理的敏感さは我々文化人には失はれてゐるものである。*

敬虔なる人々は(彼等は我々の本質を好んで惡きもの、下品なものとの接觸から遠ざけておかうとする)、たしかにこの殺人禁止の早いこと及び强制的なることからして、倫理的刺戟の强さの方へと滿足な結論を引き出すことを怠らないであらう。この倫理的な刺戟は我々に植ゑつけられてゐるに違ひないといふ。殘念なことにこの論は尙澤山反對のことに對する證明ともなつてゐる。そんなに强い命令は同樣に强い衝動に對してのみ立てられることが出來る。如何なる人間の精神も欲しないやうなものを人々は禁止する必要はない。** それは自ら無くなるものだ。この、殺す可からず、といふ命令の强調こそ、我々に次のことを確信させる、卽ち我々は限りなく永い殺人のゼネレーションの系列から出て來てゐるといふことだ。卽ちこれらの永い間のゼネレーションの

系列から殺意が（同様に恐らく我々自身にも尙）遺傳してゐた。人類の倫理的努力は（その强さと重要さを人々はとがめだてする必要はない）、人類の歴史の獲得である。殘念なことに非常に程度の變化はあるが、これらの努力はそれから今日生きてゐる人類の受けついだ財産となつてゐるのである。

* Imago, Bd. II. 1. c.

* Imago. 1 c. 中のフランツェル（Franzer）の補足的論文及び「トーテムとタブー」參照。

さて我々は原始人の事はこれ位にしておいて自己の精神生活に於ける無意識的なるものに向つてみよう。我々はここで全く精神分析の研究方法の上に立つてゐる。これはかかる深さに達し得る唯一の方法である。我々はきかう、我々の無意識的なるものは死の問題に對して如何なる態度をとるか？　答は斯うだ、殆どたしかに原始人の如くに死の問題に對して態度をとると。この點に於ては多くの他の點に於けると同様に、原始時代の人間は我々の無意識的なるものの中に變化することなく生活し續けてゐる。それ故我々の無意識的なるものは自分の死を信じない。それは不死の如くに振舞ふ。我々が我々の「意識しないもの」と呼ぶところのもの、卽ち我々の精神の最

も深き衝動運動から成るところの層は、要するに何等のネガテイヴなものを知らず、何等の否定を知らず――對立は彼に於て崩壞する――そしてそれ故に自分自身の死をも知らない。死に對しては我々は唯ネガテイヴな內容しか與へることが出來ない。死を信ずることとはそれ故に我々の中にある衝動的なるものは折合はない。恐らくこれは更に英雄主義の神祕でもある。英雄主義の合理的な基礎づけは次の判斷によつて立つてゐる。卽ち自分の生命は或る抽象的な、普遍的な財寶の樣にそれ程價値あることは出來ないといふ判斷に。然し私は思ふに、本能的で衝動的な英雄主義はより屢〻あるものである。この本能的、衝動的な英雄主義はかかる動機づけを度外視して簡單に、「お前には何事も起りはしない」といふ。アンツエングルーベルのシユタインクロプフエルハン（Anzengruberscher Steinklopferhann）の保證によつて、危險をものともせずにゐる。或は、あの動機づけは唯、無意識的なものに相應した英雄的な反動を避け得るところの恐怖を、除くことにのみ役立つてゐる。それに反し死の恐怖は（その支配の下に我々は我々自身が知つてゐるよりももつと屢〻立つてゐる）、若干副次的なものであり、そして大抵は罪の意識から發したものである。

他面我々は疎遠な他人及び敵に對しては死を認容する。そして彼等に對して死を宣告することは原始人と同樣に進んで、躊躇する事なくやつてのける。ここにむろん一つの差異が示されてゐる。卽ちそれを人々は實際に於て決定的なものと說くであらう。我々の無意識的なるものは殺人を遂行はしない。それは唯殺人を考へかつ單に欲するのみである。だがこの心理的現實を事實的な現實と比較して全然見くびつてしまふのは正しくない。心理的現實は重要でしかも十分に重大なる結果を生ずるものである。我々は我々の無意識的な運動に於て、我々の邪魔をなし、我々を害しなやますところのあらゆるものを每日絕えず取り除いてゐる。不機嫌な時冗談に非常に屢〻我々の脣に出るところの「あいつを惡魔がつれて行けばいい」といふこと、及び我々が元來言ひたがるところの「死があいつをつれて行けばいい（くたばつてしまへ）」といふのは、我々の無意識的なるものに於ては本氣な、力强い死の希望なのである。まことに、我々の無意識的なるものは少しづつ殺人を行つてゐるのである。ドゥラコン（Drakon）の古いアテネの立法の如くにそれ（無意識的なるもの）は犯罪に對して死以外の他の刑罰を認めない。そしてこれは或る徹底を持つてゐる。といふのは我々の全能の、自主的なイッヒ（自我）の損傷は何れも根本に於て大逆罪で

あるからである。

かくてもし人々が我々を我々の無意識的な慾望運動によつて判斷するならば、我々自身も亦丁度原始人同樣に人殺しの群である。すべてこれらの慾望が、原始時代の人間にはまだそれが出來たらうと思はれるところの力を持つてゐないといふことは幸ひである。*對立的な慾望の十字火の中で永い間人類は破滅したことであらう。中でも人間の最善のもの、最も賢いもの、並に最も美しい、そして最もやさしい婦人たちが破滅したことであらう。

* Imago 中の「思想の全能」(Allmacht der Gedanken)に就て及び「トーテムとタブー」參照。

この樣な陳述をしても素人はたいてい精神分析を信用しない。人々は精神分析を、意識の保證に對しては何の役にもたたないところの誹謗であるといつて拒絕する。そして、それによつて無意識的なるものが意識に洩れ知らせるところの徵候を、巧みに看過する。それ故にこの場所で次のことについて注意を促さねばならぬ。卽ち精神分析の感化をうけてゐなかつたところの多くの思想家は、殺人禁止の無視を以て我々の邪魔になるものを取除かうとする我々の靜かなる思想の準備を、十分はつきりと彈劾したといふことだ。私はこれに對して唯一つの、有名になつてゐる

例を、多くの例の代りに選ばう。

「ゴリオお父さん」(Père Goriot) の中でバルザック (Balzac) はジャン・ジャック・ルソウ (J.J.Rousseau) の著作の中の箇所を諷してゐる。その箇所でこの著者は讀者に次の樣に質問してゐる。「もし君が――パリを去ることなく、そして勿論見出されることもなしに――北京の老大官を(彼の逝去は君に非常なる利益をもたらすに違ひないところの)、單なる意志行爲によつて殺すことが出來るとしたら、君は如何しますか?」と。彼はこの大官の生命はあまり安全ではないと思ふ(卽ちもしそんなことが出來るとしたら殺すかもしれない)と推測せしめてゐる。「大官を殺す」)(Tuer son mandarin) といふことはそれから亦今日の人間のこのひそかなる準備によつて諺となつてゐる。

また野鄙なしやれや奇談が澤山ある。それは今言つたことと同じ方向に從つて證明をしてゐる。例へば夫に捧げた言葉「もし私たち二人の中一人が死んだら、私はパリに移住します。」の如きそれである。かかる野鄙なウイットは、もしそれが表面否認されたる眞理を傳へないならば、不可能であらうし、またもしその表面否認されたる眞理がまじめにそして包まず言ひ表されないなら

ば、人々はそれを敢て承認しないであらう。冗談に於ては人々は誰でも知れる如く、眞理すらも敢て言ふ。

原始人に對する如くに、我々の無意識的なるものにとつても亦次の場合がある。即ちその場合に於て二つの對立的な立場（卽ち一つは死を生命の否定として認めるのと、他は死を非現實的だとして否定する方と）が衝突し、そして葛藤におちいる。そして後者の場合は、原始時代に於けると同じものである。我々の愛するもの、卽ち父母の一方、或は夫か妻、きやうだい、子供或は親友の死、又は死の危險の場合だ。これらの愛する人は我々にとつて一面では內的所有、我々自身の自己の成分であり、然し他面ではまた幾分かの他人であり、實に敵でもある。我々の愛の關係の最もやさしきもの及び最も親しきものに、極めて少しの場合を例外として、敵意の一片が附着してゐる。この一片の敵意が無意識的な死の慾望を刺戟することが出來るものである。然しこのアンビフアレンツコンフリクト（反對感共存の葛藤）から前言つた樣に心理學や倫理學が生ずるのでなくして神經病學が生ずるのである。この神經病學が我々にノーマルな精神生活の中をも亦深く洞察することを得しむる。如何に屢々精神分析的に治療をする醫師たちが家族の幸福のた

めに過度にやさしき心配の徴候や、或る愛する人物の死後の全く理由なき自己譴責と（さういふ徴候を持つた患者に）かかり合つたことであらうか。この出來事の研究は、彼等醫師たちに、無意識的な死の慾望の傳播及び意義について何等の疑問も許さなかつた。

素人はこの感情の可能性に對する異常なる恐怖を感ずる。そして精神分析の主張への不信に對する合法的な根據として忌避の方法をとる。私は正しくないと思ふ。それは我々の愛の生活の何等の輕視を意圖してゐない。そしてそんなことはありもしない。我々の感情にとつてと同樣我々の悟性にとつて、愛と憎惡とをかかる方法に於て互ひにつなぎ合せることとは關係はない。然しながら自然はこの對立する一對を以て、作用し以て、自然は愛を、その後ろに待ち伏せしてゐる憎惡から守るために、愛を常に目ざめさせて、フレッシュに保つことを得しむる。人々は斯う言ふことが出來よう。我々の愛の生活の最も美しい發展を我々は敵意ある衝動に負うてゐるのであると。この衝動を我々は我々の胸中に感ずる。

さて我々は概括しよう。我々の無意識的なるものは、自分の死の表象に對しては、原始人同樣に近づきがたきものである。原始時代の人間同樣に、他人に對しては殺意的であり、愛する人物

に對しては同様に分裂的（アムビヴァレント）である。どれ位はるかに然し我々は死に對する習俗的＝文化的な態度に於てこの原始狀態から遠ざかつてゐるのであらうか！

次のことは容易に言ふことが出來る、即ち如何に戰爭がこの軋轢に干與して（喰ひ込んで）ゐるかといふことだ。戰爭は我々からその後の文化層をはぎとり、そして原始人を我々の中に再び出現せしむる。戰爭は我々に再び、自分の死を信ずることの出來ない英雄たることを强制する。戰爭は我々に外國人（他人）は敵なりといつて聞かせる。外國人の死をば人々は惹起し、或は希望しなければならぬ。戰爭は我々が愛する人物の死を無視せんことを忠告する。戰爭は然しながら廢止することは出來ない。諸國民の存在條件がかくの如く多樣で、彼等の間の反撥がかくの如くはげしくある限り、戰爭はあるに違ひない。そこで抑〻次の問ひが起る——一體我々は彼に讓歩し、そして彼に順應するところのあれであつてはいけないのか？　我々は次のことを認容してはいけないのだらうか？　即ち我々は死に對する我々の文化的態度を以て心理的にもう一度我々の立場を超越して生きてきたといふこと、そしてむしろ逆戻りし、そして眞理を告白してゐるのではないだらうか？　死にたいして、現實に於ても思想に於ても、死に相應した場所を承認する

ことはよりよくはないだらうか？　そして我々が從來非常に注意深く抑へつけてきた死に對する我々の無意識的な立場（態度）を、少しばかりひつくり返へすことはよりよくはないだらうか？　それは何等のより高き仕事であらうとは思はれない。むしろ多くの點で退歩であり、逆行（レグレッション）である。然し眞實さにより多く順應し、そして我々に生を再びより堪へられるものとなすことが利益である。生活を堪へ忍ぶといふことは實に全く生きとし生けるものの第一の義務である。イリュージョンは、それが我々をそのために煩はすときに、無價値なものである。

我々は古い諺を想起する。

Si vis pacem, para bellum.

（お前が平和を保たうと欲するならば武裝せよ。）

それは次の樣に訂正するのが現代的であらう。

Si vis vitam, para mortem.

（お前が生を保たうと欲するならば死に對して準備せよ。）

附記

戰爭とは？

これに對する解答は、樣々なる立場から無數に與へられた。併し――

大戰勃發の當初、戰爭の興奮に度を失つた世界の渦中にあつて、フロイドはあくまで冷徹な科學者の態度を持して、我々に戰爭の本體の眞實の解剖圖を示した。これは單なる戰爭の生物學的解釋でもなければ、單なる倫理的プロテストでもない。言ひ得べくんばこれはあらゆる戰爭論の基礎――出發點を與へるものである。

戰爭と關聯して死についても亦同樣なことが言ひ得られるであらう。死は生と同樣に我々に必然的である。だが我々はそれについて正しい精神的準備を持つてゐるだらうか？　著者はここにもその根本的な道を示してゐる。

戰爭はあらゆる「文化人」を原始人に還らせる。戰爭は我々に、再び自分の死を信ずることの

1

出來ない英雄たることを强ひる。各國の存在條件がかくの如くまちまちで、その間の反撥がかくの如く激しくある限り、戰爭はあるにちがひない。
――けれども戰爭はある。

「戰爭と死の精神分析」の原文は „Zeitgemässes über Krieg und Tod" であるから「戰爭と死に對する現代的解釋」とでもいふべきであるが、内容をより端的に傳へんがために前者をとつた。この論文が時として過度に廻りくどく述べられてゐる原因は、それの現れた時期と環境と、このテーマとを考へるならば自ら首肯されるであらう。

「夢に於る童話の要素」(„Märchenstoffe in Träumen")は說明するまでもなく、フロイドの精神分析學の領域に於ける最も豐饒な、得意な部分であり、從つて十分興味多きテーマであると思ふ。

右の二篇は何れも、木村謹治先生の御教示により、先生から拜借した Sig. Freud の „Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre" (1918)の第四卷から譯した。謹んで感謝の意を表します。

石中象治記

戰爭と死の精神分析

定價　壹圓八拾錢



昭和七年十二月二十五日印刷
昭和七年十二月二十八日發行

譯著者　菊池榮一
　　　　石中象治

發行者　北原鐵雄
東京市神田區今川小路二ノ一

印刷者　宮下桃太郎
東京市淀橋區戸塚町一ノ一〇九

發行所　東京市神田區今川小路二ノ一
アルス
電話九段 二一七五番 / 二一七六番
振替東京二四八八八番



Freud

Zeitgemässes über Krieg und Tod

戦争と死の精神分析

FREUD

フロイド精神分析大系

VOL XIII